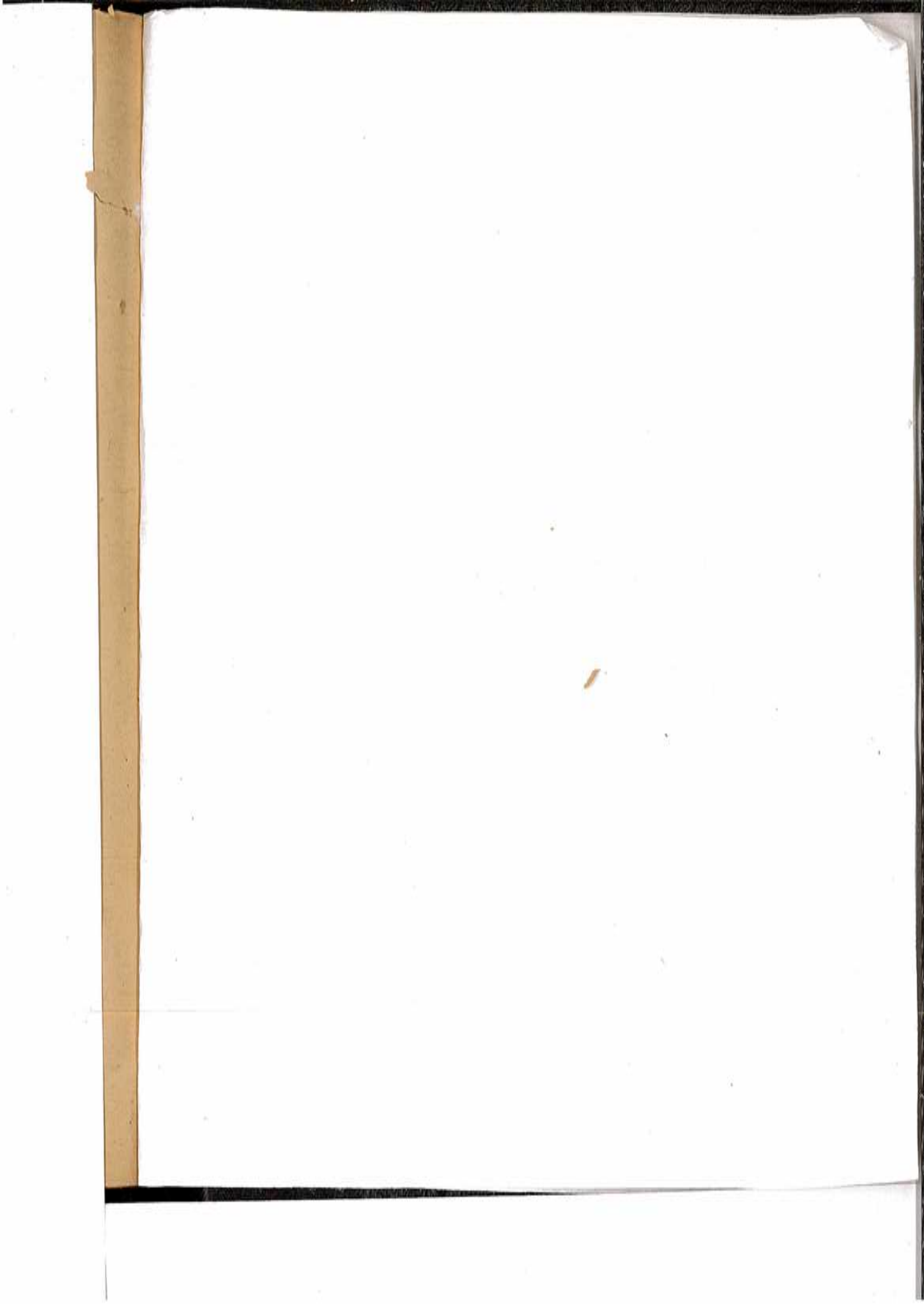
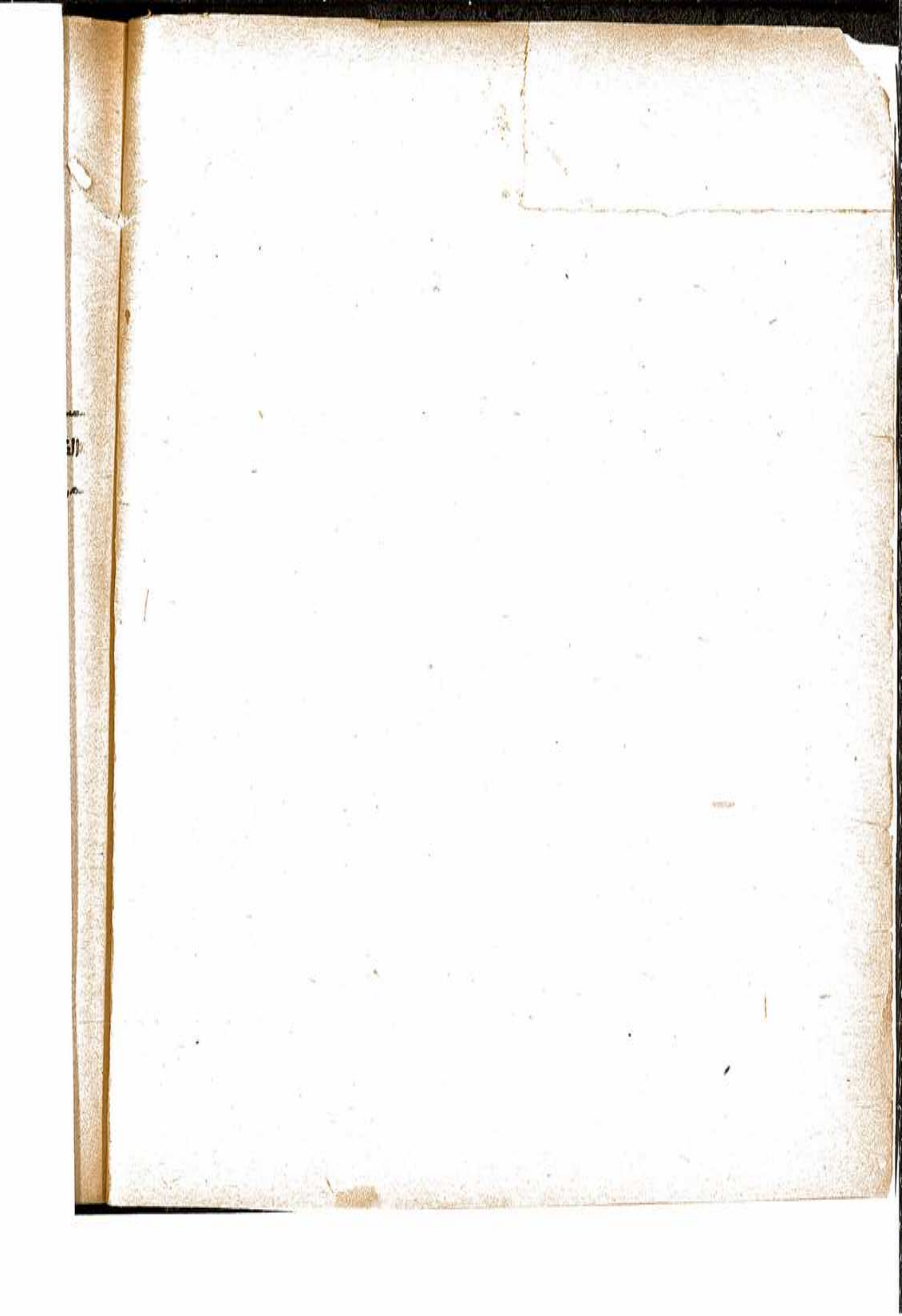


طه عبد الله الدسوقي

أصول الفقه



١٩٥٩

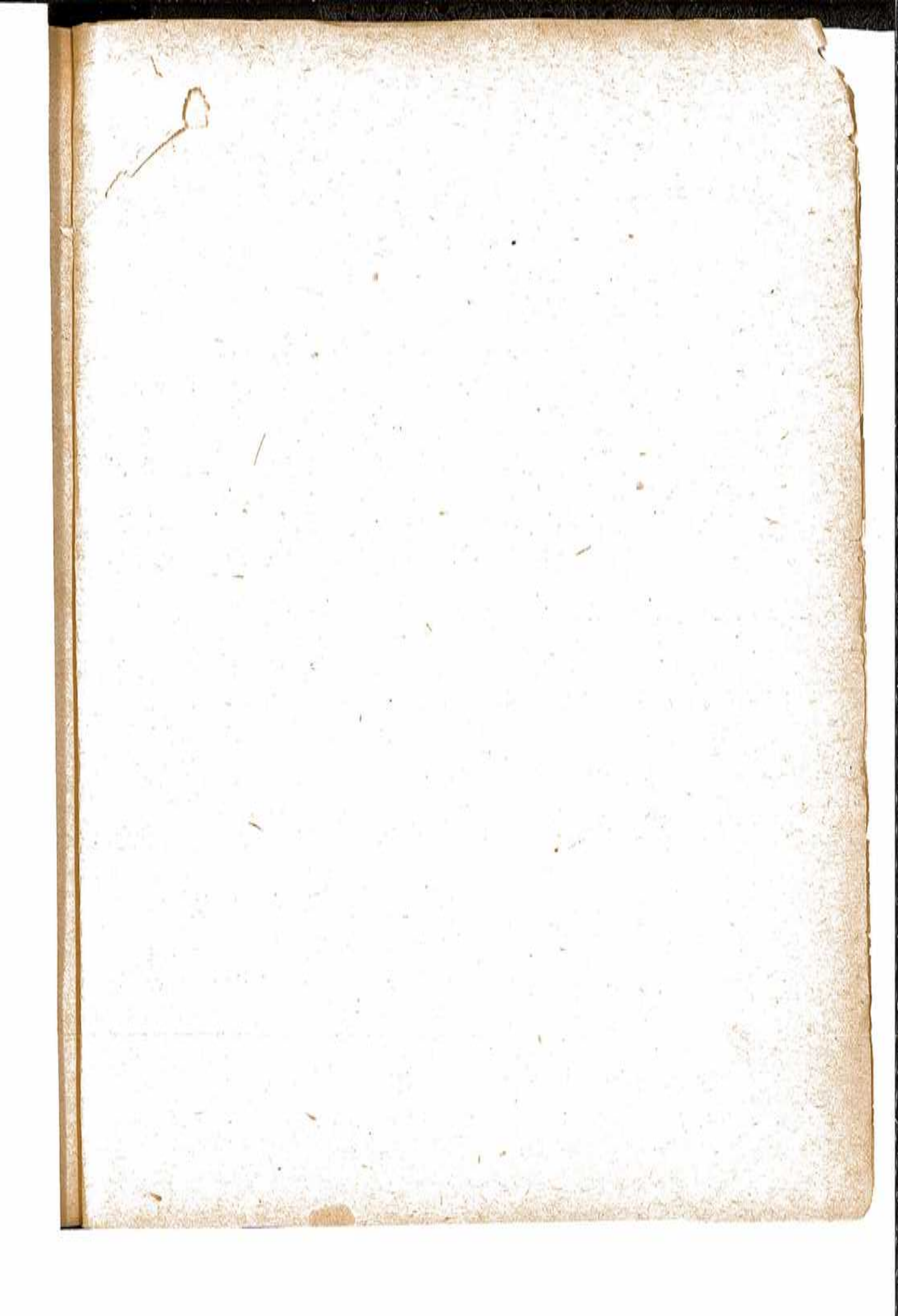


بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى يهدى إلى الحق وإلى صراط مستقيم والصلاة والسلام على سيدنا محمد خير المرسلين « وبعد » فها هى الطبعة الثانية لكتاب « أصول الفقه » لطلاب كلية أصول الدين . أرجو أن تكون خيراً من سابقتها من حيث دقة الطبع وحسن الترتيب .

والله الموفق بيده الخير وهو على كل شىء قدير ؟

طه عبد الله الدسوقى



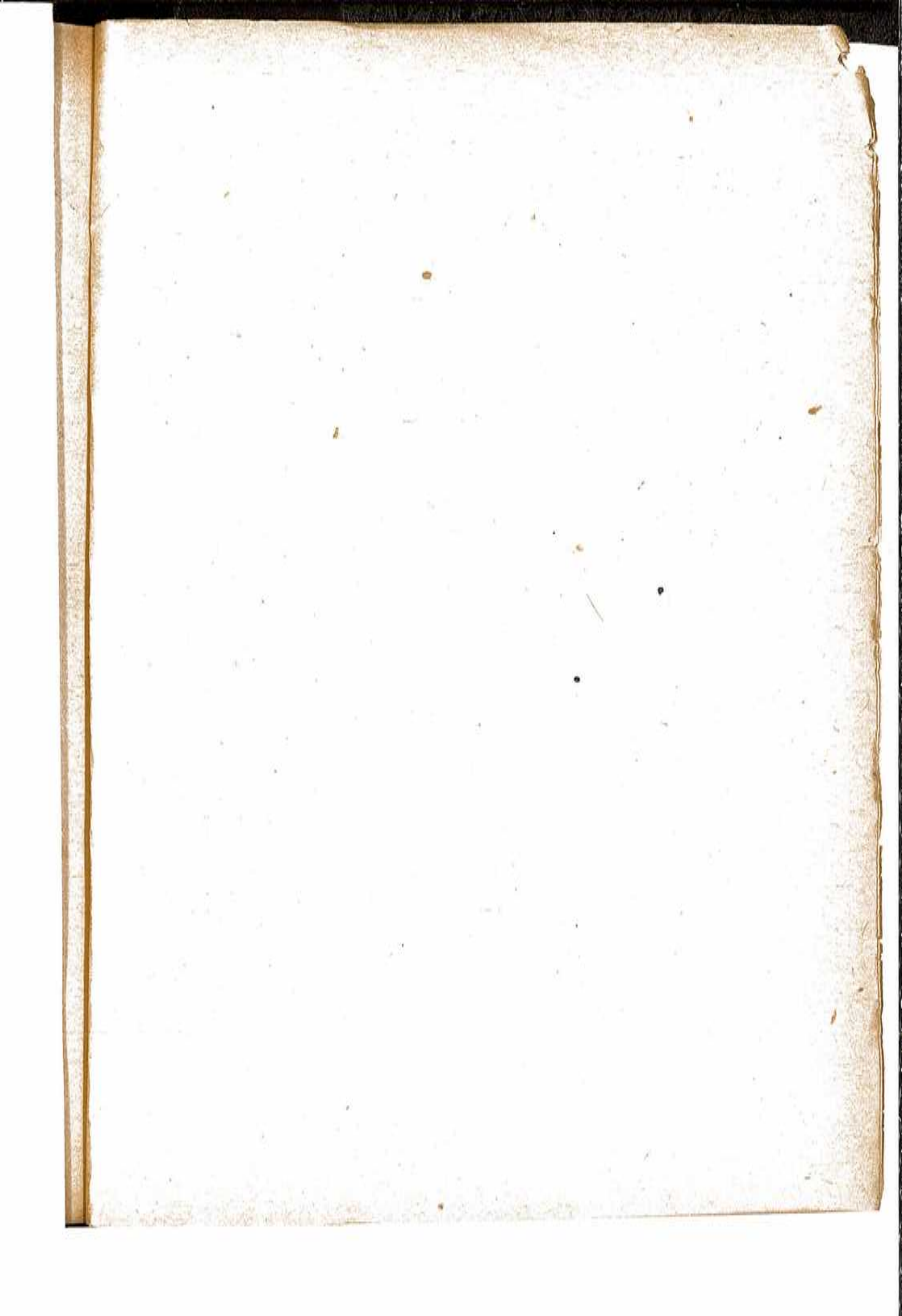
بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله نحمده ونستهديه ونسأله العون والتوفيق — ونصلى ونسلم على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين «وبعد» فإنى كنت، ولا زلت، حريصاً أشد الحرص على أن تكون الصلة بين طلاب الأزهر (وبخاصة طلبة كلياته) وبين الكتب المدونة فى الفنون المختلفة صلة وثيقة قريبة. يستقون منها معلوماتهم مباشرة وبدون واسطة لأن الدراسة فى هذه الكتب تنمى «من غير تفكير» فى الطالب ملكة خاصة لحسن الفهم، ودقة التقدير. هذه الملكة هى التى يمتاز بها الأزهرى فى عقليته الباحثة الفاحصة، بما يعوزغيره إعوازاً تاماً.

ولأمر ما. اضطررت «والمضطر يركب الصعب» إلى كتابة هذه الفصول فى مادة أصول الفقه مراعيا حال طلاب كلية أصول الدين والمنهاج المقرر عليهم.

وأرجو أن تكون قد جاءت فى عبارة سهلة آتية على المقصود بدون إجهاد فكرى ولا حاجة إلى كثير وقت مع كفالتها بالتحصيل والإلمام.

والله المستعان، عليه توكلت وهو حسبى ونعم الوكيل؟



تمهيد

الفقه في العرف الخاص لعلماء المسلمين . عبارة عن مجموعة الأحكام التي أثبتتها الشريعة الإسلامية في أفعال المكلفين من عبادات ومعاملات .

وقد اعتبرت الشريعة لهذه الأحكام أصولا ومصادر منها تؤخذ وعن طريقها تعرف .

فمن الفقه . وجوب الصلاة والزكاة والصيام وحرمة السرقة وقتل النفس بغير حق وأكل أموال اليتامى وتحريم نكاح الأم والبنت وأصناف غيرهما من النساء . وتحريم الجمع بين الأختين في النكاح . واستحقاق البنت الواحدة إذا انفردت نصف التركة بالميراث والبنتين أو الأكثر منهما الثلثين

وأصل هذه الأحكام ومصدرها هو القرآن —

فالله سبحانه وتعالى يقول في كتابه العزيز « وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واركعوا مع الراكعين » ويقول « يأيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون » ويقول « شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان فمن شهد منكم الشهر فليصمه » ويقول « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا » ويقول « ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق » ويقول « إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما إنما يأكلون في بطونهم ناراً وسيصلون سعيراً » ويقول « حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الأخ وبنات الأخت وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة وأمهات نسائكم وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم وأن تجمعوا

بين الأختين إلا ما قد سلف إن الله كان غفور رحيما » ويقول « يوصيكم الله فى أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ماترك وإن كانت واحدة فلها النصف »

ومن الفقه . بيان مواقيت الصلاة ومقادير الزكاة وأنصبتها وتحريم التفاضل عند بيع البر بعضه ببعض وحرمان القاتل من الميراث وتحريم الجمع بين المرأة وعمتها و بينها و بين خالتها فى النكاح وثبوت الشفعة للجار فى رأى بعض العلماء وللشريك الذى لم يقاسم فى رأى بعض آخر
والسنة هى أصل هذه الأحكام ومصدرها .

فالنبى عليه الصلاة والسلام يصلى ثم يقول « صلوا كما رأيتمونى أصلى » ويقول « فى كل أربعين شاة شاه » ويقول « البر بالبر ربا إلا هاء وهاء » ويقول « ألا لا يرث القاتل » ويقول « لا تزوج المرأة على عمتها ولا على خالتها » ويقول « جار الدار أحق بالدار » ويقول « إذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة » ويقول « إنما الشفعة فى كل شركة لم تقسم ربعة أو حائط »

ومن الفقه استحقاق بنت الابن السدس من الميراث إذا كانت مع بنت واحدة واستحقاق الجدة نصيبا من الميراث . وتحريم بيع الطعام قبل قبضه . وهى أحكام لم يصرح بها القرآن ولم يرد فى السنة ما يفيد القطع بها . ولكن الفقهاء من الأمة اجتمعت كلمتهم عليها مستندين فى ذلك إلى ما يدعم رأيهم . وهذا المنهج هو المعروف بالإجماع

ومن الفقه تحريم التفاضل عند بيع الأذرة بعضه ببعض وحرمان الموصى له من الوصية إذا قتل الموصى . ومصدرهما القياس . وذلك أن السنة جاءت بتحريم التفاضل فى البر . ويبحث المجتهد وصل إلى أن هذا الحكم معلل بعلة وأن هذه العلة موجودة فى الأذرة . فخضوعا لقانون التساوى فى الحكم عند التساوى فى أساسه الذى هو علته أثبت فى الأذرة حكم البر .

وبهذا الطريق عدى حكم الوارث . وهو الحرمان إذا قتل مورثه . إلى الموصى له إذا قتل الموصى . وهذا الطريق هو القياس .

ومن الفقه جواز الاطلاع على العورات للتداوى . وطهارة سؤر سباع الطير وطهارة الإناء المتنجس بغسله . وهى أحكام معدول بها عن ما توجيه الأدلة . فإنها تقضى بتحريم الاطلاع على العورات وبنجاسة سؤر سباع الطير . وعدم طهارة الإناء المتنجس بالغسل . وكان هذا العدول لأن فيه تيسيرا على الناس ورفعا للحرج عنهم وهو يحقق مقصوداً من مقاصد الشريعة . ويعرف هذا المنهج فى إثبات الأحكام بالاستحسان .

ومن الفقه الإذن فى الاستصناع وهو التعاقد على شىء غير موجود وقت العقد كالتعاقد مع نجار على صنع شىء من الأثاث مثلا وتضمين الأجير المشترك كالخياط مثلا . ومصدرهما هو الاستصلاح أو العمل بالمصالح المرسلة وضابطها أن يكون فى محل الحكم « كالاتفاق مع النجار مثلا » أمر يصلح أن يكون علة لحكم يحقق للناس نفعاً أو يدفع عنهم ضرا ولكن لم يرد عن الشارع ما يفيد اعتبار هذا الوصف علة ولا ما يفيد عدم اعتباره كذلك فيبنى المجتهد عليه حكما يحقق نفع الناس ولا يجافى أصول الشريعة الثابتة وقواعدها المتقررة

ومن الفقة إباحة الاستمتاع لمن شك هل طلق زوجته أو لم يطلقها . وبقاء الطهارة لمن تيقنها ثم شك هل حصل ما يبطلها أو لم يحصل . ومصدر هذين الحكمين الاستصحاب . وهو بقاء ما كان على ما كان ما دام لم يطرأ ما يصلح مغيرا له .

وتحصل من ذلك كله أن القرآن والسنة والاجماع والقياس والاستحسان والاستصلاح والاستصحاب مصادر للفقة .. وأصول له . منها تؤخذ أحكامه وعن طريقها تعرف . ولكن أخذ الأحكام من أصولها لا يكون إلا بقواعد خاصة ومعارف لابد من توافرها .

ونبسط ذلك شيئا من البسط فنقول

وجوب الصلاة حكم فقهى أخذ من القرآن فى قول الله سبحانه « وأقيموا

الصلاة » وهذا النص نوع من أنواع الكلام العربى يعرف باسم الأمر .

وحرمة أكل أموال الناس بالباطل حكم فقهى أخذ من القرآن من قوله تعالى « ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل » وهذا النص نوع آخر من أنواع الكلام العربى يعرف باسم النهى . وفى السنة كما فى القرآن أوامر ونواه .. وأخذ الأحكام من الأوامر والنواهى فى القرآن والسنة يتوقف على معرفة الأمر ما هو ؟ . وما صيغته ؟ ولأى المعانى وضعت هذه الصيغة ؟ أوضعت لطلب الفعل على جهة الجزم . أو لطلبه على غير جهة الجزم ؟ وهل وضعت لطلب الفعل مرة واحدة أو لطلبه مرات متكررة . أو هى إنما وضعت لتدل على مجرد طلب الفعل لا بقيد مرة ولا تكراراً ؟. وهل هى لطلب الفعل فوراً . أو لطلبه على وجه التراخى . أو هى تدل على طلبه مجرداً عن قيد الفورية والتراخى ؟. وهل الأمر بالأمر بالشىء أمر بذلك الشىء أو ليس أمراً به ؟. وإذا تعاقب أمران بمتماثلين فهل يكون الثانى تأكيداً للاول أو يكون للتأسيس ؟. والأمر بشىء نهى عن ضده أو ليس نهيا عن ضده — والنهى . ماهو ؟ وهل هو موضوع للتحريم أو للكراهة ؟. وهل يقتضى فساد المنهى عنه أو صحته ؟ . ومفاده فى العبادات هل هو مفاده فى المعاملات ؟ أو هو فى كل منهما يختلف عنه فى الآخر —

ثم إن الخطاب بكل من الأمر والنهى قد يكون عاما يتناول أفرادا غير محصورة . وقد يكون خاصا .

استنباط الأحكام من النصوص يستدعى معرفة العام ماهو والخاص كذلك . ومن أى الصيغ يستفاد العموم ؟ وهل العام قطعى الدلالة أوظنيها . وإذا كان يقبل التخصيص فأى الأمور يصلح مخصصا للعام ؟ . وهل يعمل بالعام بمجرد العلم به أو لا يعمل به إلا بعد البحث عن المخصص ؟ .

وإذا أخرج من العام بعض الأفراد فهل يكون حقيقة فى الباقى أو يكون مجازا فيه . ثم إن العام عامان . عام مخصوص وعام مراد به الخصوص فما حقيقة كل وما الفرق بينهما ؟

وكما يتنوع الخطاب إلى عام وخاص . يتنوع إلى مطلق ومقيد . ومن حيث دلالة اللفظ على المعنى يتنوع إلى نص وظاهر ومجمل ومبين ومفسر ومحكم ودال بالمنطوق ودال بالمفهوم الموافق ودال بالمفهوم المخالف . وإلى دال بالعبارة ودال بالإشارة ودال بالإيماء ودال بالاقتضاء .

ولكل من هذه الأنواع مباحثه وأحكامه .

ثم إن السنة من حيث الرواية متواترة وغير متواتره ولكل حكمه من جهة استنباط الأحكام .

والنصوص التي تؤخذ منها الأحكام قد يكون بين بعضها وبعض تعارض في ظاهر الحال . فدليل يثبت في واقعة معينة حكما . ودليل آخر يثبت في الواقعة عينها حكما يخالفه . فقوله تعالى « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » يقضى بأن عدة المطلقة مطلقا . حاملا أو غير حامل . ثلاثة قروء . أطهار أو حيض . وقوله تعالى « وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن » يقضى بأن عدة الحامل مطلقا . من وفاة أو طلاق . وضع الحمل . فبين الآيتين في الظاهر تعارض في عدة المطلقة الحامل .. ولو وليت المرأة زواج نفسها فدليل يبطل النكاح مطلقا . « أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل » ودليل يقضى بصحته إذا كانت غير بكر . « الأيم أحق بنفسها من وليها والبكر تستأمر » .

والوصية للوالدين والأقربين حق يثبته دليل « كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين » ودليل آخر ينفى هذا الحق « ألا لا وصية لوارث » .

وعند التعارض لا يمكن استنباط الحكم إلا بعد إزالة ما بين الدليلين من تعارض وذلك متوقف على الإحاطة بمباحث التعارض والترجيح . وهى تستلزم معرفة حقيقة التعارض . وأى أنواع الأدلة يجرى بينها التعارض . ومعرفة شروط التعارض والمنهج الذى يسلكه المجتهد لإزالة التعارض . ثم الإحاطة بالمرجحات ومعرفة ما يصلح للترجيح وما لا يصلح .

ولما كان من طرائق إزالة التعارض بين دليلين . العمل بأحدهما وترك العمل بالآخر ابطلان العمل بماترك اعتباره . وذلك هو النسخ . كان لابد أيضا من الإلمام بالنسخ ومباحثه .

وأيضا لما كان استنباط الأحكام من مصادرها أمرا خاصا بمن توفرت فيهم أهلية خاصة لذلك وهم المجتهدون . فقد صار حتما معرفة الاجتهاد وشروطه وحكمه وكل مايتصل به من مباحث . ويستتبع ذلك الكلام عن التقليد وحكمه فى الأصول والفروع . والتلفيق . والإفتاء وشروطه .

هذه المباحث وأشباهها هى قواعد علم أصول الفقه ومباحثه . وهى قواعد تلزم معرفتها المجتهد ليتمكن من استنباط الأحكام من أدلتها ومصادرها . ويستعين بها المقلد على معرفة الأسس التى بنى عليها المجتهدون اجتهادهم . ويستخدمها فى استخراج المعانى من النصوص فى أى فن تكون .

فعلم أصول الفقه إذاً من العلوم الضرورية التى تلزم المجتهد ولا يستغنى عنها غير المجتهد .

وأصول الفقه كفن من الفنون المدونة . له مبادىء من الخير لمن يريد الشروع فيه أن يكون على علم بها . ومن أهمها تاريخ العلم ونشأته . وبيان تعريفه . وموضوعه . وفائدته . ومايستمد ذلك العلم منه .

وإنما كانت معرفة هذه المبادىء أمراً حتما أو على الأقل أمراً مرغوبا فيه . لأن الشروع فى أى علم عبارة عن طلبه والبحث فى قواعده بحثا يوصل إلى غايته المرجوة منه وثمرته المترتبة عليه . وهذا فعل اختيارى لا يكون إلا إذا سبقته إرادة متعلقة بخصوص المطلوب . موقوفة على استقلاله بنفسه وتميزه عن جميع ما عداه . وذلك إنما يكون بتصوره ولو تصورا إجماليا — لأن من شرع فى علم ولم يتصوره مستقلا بنفسه فأمره دائر بين اثنتين — أن لا يتصوره أصلا . وفى هذه الحالة يكون العلم بالنسبة إليه مجهولا جهالة تامة . وطلبه حينئذ مستحيل . ضرورة أن النفس لا تتجه

نحو المجهول المطلق . الحالة الثانية أن يتصوره بوجه عام يشمله ويشمل غيره كما لو تصور علم النحو مثلا بأنه علم يبحث عن اللفظ العربى . ومن المحتمل فى هذه الحالة . احتمالا قريبا . أن يجره البحث إلى أمر لا يعنيه ولا يريده . فيكون عابثاً أو فى حكم العابث . وأفعال العقلاء بمنأى عن ذلك وبمعزل . ومفاد ذلك أن أصل الشروع فى العلم يتوقف على تصوره تصورا إجماليا . أما الشروع فيه على بصيرة أو على بصيرة كاملة فإنه يتوقف على تصوره بتعريفه وعلى معرفة موضوعه وما منه يستمد .

فأما التعريف فإنه يبين حقيقة المعرف فيتشخص ويتميز عن غيره وذلك مما يجعل الشارع فيه على بينه من أمره .

وأما الموضوع فلأن معرفته بها يتم تميز العلم عن غيره إذ أن موضوع كل علم هو ما يبحث فى ذلك العلم عن أحواله الذاتية . وتبعا لتغاير الموضوعات وتعددها تتعدد العلوم ويغاير بعضها بعضا — فالنحو علم . والفقه علم . والمنطق علم . وكل من الثلاثة يغاير الآخرين . وذلك تابع لتغاير موضوعاتها فاللفظ العربى من حيث الإعراب والبناء . وهو موضوع علم النحو . مغاير لأفعال المكلفين من حيث تحل وتحرم . وذلك هو موضوع علم الفقه . وكل منهما مغاير للمعلومات التصورية والتصديقية التى هى موضوع علم المنطق .

ومن هنا قيل . تمايز العلوم إنما هو بتمايز الموضوعات . . ثم إن التغاير بين الموضوعات قد يكون ذاتيا . كالتغاير بين موضوعى علم النحو وعلم الفقه . وقد يكون اعتباريا تراعى فيه الحيثية . وهى جهة البحث الخاصة . كالتغاير بين موضوعى علم النحو وعلم الصرف .

ومن ذلك يتضح وجه الحاجة إلى معرفة موضوع العلم قبل الشروع فيه . وأن هذه المعرفة ضرورية ليكون الشروع على بصيرة كاملة .

وأما الوقوف على فائدة العلم . فلأنها فى الحقيقة هى الباعث على دراسته

فهى موجودة فى التعقل أولا وإن كانت متأخرة فى الحصول . ولهذا قيل .

نعم ما قال سادة الأول أول الفكر آخر العمل

ولأن فى سبق العلم بها شحذاً للهمة واستنهاضا للعزيمة وحثا على مواصلة الدرس وعدم الانقطاع . وفى ذلك من الخير ما فيه .

تاريخ علم الأصول

من العرض العام الذى أسلفنا يتبين أن أصول الفقه عبارة عن المصادر التى تستنبط منها الأحكام وليست هذه المصادر إلا القرآن الذى يبلغه النبى عليه الصلاة والسلام عن ربه . والسنة المبينة لذلك من قول أو فعل أو تقرير ثم ما يكشف عن ذلك من الإجماع والقياس والاستدلال بأنواعه ، واستنباط الأحكام من هذه الأدلة فى زمن النبوة وصدر الإسلام . لم يكن بحاجة إلى أكثر من الرجوع إلى النبى عليه الصلاة والسلام فى حياته وإلى أصحابه بعد مماته ، وكان الكثير من المسلمين ، آنداك ، يكفيه سماع النص القرآنى لفهم المراد منه ، وكذلك يكفيه العلم بسند الحديث ليدرك مبلغ صلته بالرسول عليه الصلاة والسلام ، على أنه كان من الصحابة من هو متصدر للإفتاء وإرشاد الناس إلى ما يخفى عليهم من معانى القرآن وقضاء الرسول وصحابته ، من هؤلاء الخلفاء الراشدون وعبد الله بن مسعود وزيد بن ثابت وغيرهم .

ثم حدث بعد ذلك ما جعل استنباط الأحكام من أدلتها لا يتم إلا بعد العلم بقواعد خاصة وقوانين لا بد منها .

وخير من وضح ذلك وبينه هو ابن خلدون فى مقدمته إذ يقول .

اعلم أن هذا الفن من الفنون المستحدثة فى الملة ، وكان السلف فى غنية عنه ، لأن استفادة المعانى من الألفاظ لم يكن يحتاج فيها لأزيد مما عندهم من الملكة اللسانية ، وأما القواعد التى يحتاج إليها فى استنباط الأحكام خصوصا فنهم أخذ معظمها . لأن ذلك مركوز فى طباعهم ومأخوذ من استعمالاتهم

وذلك مثل البحث فى اللغة هل تثبت قياساً أولا ؟ والعام إذا أخرجت منه بعض الأفراد هل يبقى حقيقة فى الباقى أولا ! وما شاكل ذلك من مباحث علم الأصول ، ثم يقول . وأما الأسانيد فلم يكونوا يحتاجون إليها لقرب العهد وممارسة النقلة وخبرتهم بهم . فلما انقرض السلف وانقلبت العلوم صناعة وضعفت الملكات نتيجة لاختلاط العرب بغيرهم . احتاج الفقهاء والمجتهدون إلى تحصيل هذه القوانين والقواعد لاستفادة الأحكام من الأدلة ، فكتبوها فناً قائماً برأسه سموه أصول الفقه ، وأول من كتب فيه الشافعى رضى الله عنه أملى فيه رسالته المشهورة . الخ : —

وبياناً المراد بهذه العبارة « وأول من كتب فيه الشافعى رضى الله عنه » الخ نقول . . نقل فى تاريخ أبى يوسف ومحمد بن الحسن الشيبانى من أصحاب أبى حنيفة رضى الله عنه أنهما كتبا فى تلك القواعد . كما أشار مالك رضى الله عنه فى موطئه إلى بعض منها ، ومن هؤلاء من عاصر الشافعى فى حياته العلمية ومنهم المتقدم عليه ، ومما لا شك فيه أن لكل إمام من الأئمة قواعد اعتمدها فى الاجتهاد وعول عليها فى استنباط أحكامه وفتاواه ، وهذه القواعد مثبوتة ضمن ما كتبه هو أو كتبه عنه تلاميذه من الفقه .

وليس أصول الفقه إلا هذه القواعد ، وكتب الإمام الشافعى رضى الله عنه ومناظراته خير شاهد على أن كثيراً من تلك القواعد كان مدار بحثهم واجتهادهم ، فقد جرت المناظرة بينهم فى الاستحسان وفى تقديم القياس على خبر الواحد ، وفى جواز الزيادة على الكتاب بخبر الواحد . إلى كثير من أمثال هذه المباحث ، ويروى التاريخ أن جل المناظرات بين كبار الأئمة فى هذا العصر لم يكن محورها الفروع وإنما كانت تدور على الأصول ، وما كان يورد فيها من الفروع فليس إلا لتأييد قاعدة أو تزييفها ، ومن ذلك نأخذ أن الشافعى رحمه الله ليس هو مبتكر هذا العلم ومخترع قواعده ، وأنما الذى كان منه أن جمع شتات عدة مسائل منه وأعلن رأيه فيها وكون من مجموعها ماسماه أصول الفقه ، فلعل ابن خلدون يريد بماقال . أن الامام الشافعى

رضى الله عنه هو أول من كتب هذه القواعد مجموعة مسماة بهذا الإسم الخاص « أصول الفقه » أو أن ما كتبه هو أول ماوصلنا مما كتب فى هذا العلم .
وقد دعا الشافعى إلى تدوين هذا العلم أمور : —

الأول : أنه جاء فى عصر اشتد فيه النزاع فى مصادر الفقه . فمن الناس من حمله الشك فى ثبوت السنن والآثار على رفضها جميعاً . ومنهم من لم يقبل منها إلا ماجاء بياناً لنص قرآنى ، ومنهم من يرد خبر الواحد . ومنهم من يشترط الشهرة . ومنهم من يشترط عدم مخالفة الحديث لعمل أهل المدينة . وكما اختلفوا فى السنة اختلفوا فى القياس والاستحسان والإجماع . ومدلول صيغتى الأمر والنهى ومايشبه ذلك من خلافات . فكان لابد له وهو يبنى مذهباً جديداً أن يبين مسلكه فى مصادر الفقه . وخصوصاً المسائل التى كانت موضع الخلاف حينئذ .

الثانى : أنه قد كثرت روايات الحديث وتعددت طرقه فظهر التعارض والتضارب بين ظواهر الأحاديث فكان ضرورياً للمجتهد أن يبين طريقه فى الجمع والترجيح والنسخ حتى يزول ما يخال بين الأحاديث من اختلاف .

الثالث : إختلاط العرب بالأعاجم أضعف الملكات عن إدراك ماترمى إليه نصوص الشريعة .

كل هذه الأسباب حملت الشافعى على أن يبين منهجه فى استنباط الأحكام من أدلتها ، وأن يبين القواعد التى بنى عليها مذهبه ليسترشد بها من رضيها فى الإفتاء والقضاء .

عمد الشافعى إلى ذلك ، فوضع رسالة تكلم فيها عن القرآن وبيانه . والسنة ومنزلتها من القرآن ، والناسخ والمنسوخ ، وعلل الأحاديث ، وخبر الواحد والإجماع والقياس والإستحسان الخ . . ثم تتابع العلماء من بعده فى تدوين مسائل هذا العلم . فكتب الأمام أحمد بن حنبل كتاب طاعة الرسول . وكتاب الناسخ والمنسوخ ، وكتاب العلل . ثم كتب فيه فقهاء الحنفية وحققوا تلك القواعد . وأطنبوا فى الكتابة ، وكتب فيه أيضاً علماء

الكلام ، ولكل من الفريقين منهجه فى الكتابة ، فأما الفقهاء فقد أكثروا من ذكر الفروع الفقهية ، وبناء مسائل الأصول على هذه الفروع واستنتاجها منها . وأما المتكلمون فإنهم يعمدون إلى تحقيق المسائل الأصولية مجردة عن الفقه ويميلون إلى الإستدلال العقلى ما أمكن .

وعلى طريقة الفقهاء فى الأصول كتب جمع من علماء الحنفية : منهم أبو بكر الرازى الجصاص المتوفى سنة ٣٠٧ هـ ، وعبيد الله بن عمرو أبو زيد الدبوسى المتوفى سنة ٤٣٠ هـ ، وشمس الأئمة السرخسى المتوفى سنة ٤٣٨ هـ ، وفخر الإسلام البزدوى المتوفى سنة ٤٨٢ هـ . وقد اختصر هذا الكتاب الإمام النسفى المتوفى سنة ٧٩٠ هـ ، وألف صدر الشريعة المتوفى سنة ٧٤٧ هـ كتاب التنقيح وشرحه بشرح سماه التوضيح ، وهو مختصر من كتابى البزدوى ومختصر ابن الحاجب . وألف كمال الدين بن الهمام المتوفى سنة ٨٦١ هـ كتابه التحرير ، ومحب الله بن عبد الشكور المتوفى سنة ١١١٩ كتابه مسلم الثبوت .

وعلى طريقة المتكلمين كتب من فقهاء الشافعية أبو الحسين البصرى المعتزلى المتوفى سنة ٤٦٣ هـ كتاب المعتمد . وأبو المعالى عبد الملك الجوينى المعروف بإمام الحرمين المتوفى سنة ٥٠٥ هـ ، كتاب البرهان . وأبو حامد الغزالى المتوفى سنة ٥٠٥ هـ كتاب المستصفى . وقد اختصر هذه الكتب الثلاثة فخر الدين محمد بن عمر الرازى المتوفى سنة ٦٠٦ هـ وسمى كتابه المحصول ، وسيف الدين الآمدى المتوفى سنة ٦٣١ هـ وسمى كتابه الإحكام فى أصول الأحكام . ثم جاء محمد بن الحسن الأرموى المتوفى سنة ٦٥٦ هـ واختصر المحصول فى كتاب سماه الحاصل ، وقد اختصر الحاصل القاضى عبد الله ابن عمر البيضاوى المتوفى سنة ٦٥٨ هـ وسمى مختصره المنهاج .

ثم إن ابن الحاجب وهو من علماء المالكية وتوفى سنة ٦٤٥ قد اختصر كتاب الآمدى فى كتاب سماه منتهى الوصول ثم اختصره فى كتاب سماه مختصر المنتهى ، وكتب تاج الدين عبد الوهاب السبكى المتوفى سنة ٧٧١ كتاباً سماه جمع الجوامع . وقد جمعه ـ كما يقول فى مقدمته ـ من نيف وسبعين كتاباً .

تعريف أصول الفقه

فيما سبق عرفنا أن لكل علم مبادىء يتوقف عليها الشروع فيه أو الشروع فيه على بصيرة . أو على بصيرة كاملة . وأن من أهم هذه المبادىء تعريف العلم وبيان موضوعه وفائدته واستمداده . ومن حقنا الآن أن نبين كلا منها بالنسبة لعلم الأصول . وللترتيب المنطقى نبدأ بالتعريف . وقبل الكلام فيه نقول .

أصول الفقه باعتباره فنا من الفنون المدونة . مفهوم اصطلاحى . والمعرّف كما هو معلوم من المنطق . حد أو رسم . فتعريف أصول الفقه كتعريف غيره من بقية المفاهيم الاصطلاحية . كالفقه والنحو . من قبيل الحدود أو من باب الرسوم ؟ يقول السيد فى حاشيته على شرح القطب .

« واعلم أن أرباب العربية والأصول يستعملون الحد بمعنى المعرف . وكثيراً ما يقع الغلط بسبب الغفلة عن اختلاف الاصطلاحين . واعلم أيضا أن الحقائق الموجودة يتعسر الاطلاع على ذاتياتها والتمييز بينها وبين عرضياتها تعسرا تاما واصلا إلى حد التعذر . فإن الجنس يشتبه بالعرض العام . والفصل بالخاصة . فلذلك ترى رئيس القوم « ابن سينا » يستصعب تحديد الأشياء . وأما المفهومات اللغوية والاصطلاحية فأمرها سهل . فإن اللفظ إذا وضع فى اللغة أو الاصطلاح لمفهوم مركب . فما كان داخلا فيه كان ذاتيا له . وما كان خارجا عنه كان عرضيا له . فتحديد المفهومات فى غاية السهولة . وحدودها ورسومها تسمى حدودا ورسوما بحسب الاسم »

وفى هذا الموضوع تكلم السعد فى حاشيته على التوضيح . ومن كلامه يؤخذ أن فى تعريف المفاهيم الإصطلاحية رأيين . رأى بأنها حدود حقيقية . إذ ليس وراء ما أصطلحوا عليه شىء . ورأى أنها حدود اسمية . لجواز أن يكون هناك شىء وراء ما أصطلحوا عليه . ويحرص بعض الكاتبين على

التنبيه لهذا الخلاف بقوله فى بيان قيود التعريف . هذا جنس أو كالجنس . مثلا . وهذه فائدة لمن أراد أن يستزيد .

تعريف أصول الفقه

أصول الفقه : لفظ مركب من مضاف ومضاف إليه ، وقد صار علماً على الفن الخاص فأصبح مفرداً ، ومتابعة لمن سلف نذكر تعريفه بالنظر لكل من الحالين ، وتمشياً مع الطبع نبدأ بتعريفه مركباً . وتعريفه فى هذه الحالة إنما يتم بمعرفة أجزائه ، كما هو الشأن فى كل مركب . وأجزاؤه أصول وفقه : فالأصول جمع أصل وهو فى اللغة ما يبنى عليه غيره أعم من أن يكون البناء حسيا أو معنويا . وفى الاصطلاح له معان أربعة :

١ — الدليل يقال الأصل فى وجوب الصلاة قوله تعالى أقيموا الصلاة.

٢ — القاعدة الكلية يقال : « لا ضرر ولا ضرار » أصل من أصول الشريعة أى قاعدة من قوعدها الكلية . و « الفاعل مرفوع » أصل من أصول النحو أى قاعدة من قواعده العامه .

٣ — الراجح : يقال : إذا تعارض القرآن والقياس فالقرآن أصل بالنسبة للقياس أى راجح عليه . وإذا تعارضت الحقيقة والمجاز ، فالحقيقة أصل بالنسبة للمجاز أى راجحة عليه .

٤ — المستصحب : يقال من تيقن الطهارة وشك فى الحدث فالأصل الطهارة أى المستصحب هو الطهارة .

وإذا أضيفت الأصول إلى الفقه كان أنسب معنى لها الأدلة — والأدلة جمع الدليل — وهو فى اللغة المرشد وما به الإرشاد لأنه فعيل بمعنى فاعل .

وفى مصطلح الأصوليين ، ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبرى .

والنظر كما هو معلوم: ترتيب أمور معلومة فى الذهن للتأدى إلى مجهول :ــ

ويكون صحيحاً إذا كان من الجهة التى توصل إلى المطلوب وهى جهة الدلالة كالتغير فى العالم لإثبات حدوثه دون البساطة أى عدم التركب . وكالأمرية فى « أقيمو الصلاة » لإثبات وجوبها دون الخطاب .

ومن تعريف الدليل نأخذ أن ترتيب الأمور المعلومة الذى هو التركيب بالكيفية المخصوصة سبب فى كون الدليل موصلا إلى المطلوب . وإذاً فهو خارج عنه وليس داخلا فى حقيقته .

وأما الدليل عند المناطقة فهو قول مؤلف من أقوال متى سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر . ومفاده أنه لا يسمى دليلا إلا ما كان مركبا . فالتركيب عندهم جزء من حقيقة الدليل وهذا هو فرق ما بين الإصطلاحين .

فالدليل على حدوث العالم عند المناطقة هو مجموع قولنا

العالم متغير وكل متغير حادث

فأما عند الأصوليين فأنه نفس العالم . ولكنه لا يوصل إلى النتيجة إلا بواسطة التركيب

ثم إن أدلة الفقه متنوعة إلى أدلة كلية وتسمى مجملة لأنها لم تتعلق بشىء معين .

وعدم التعيين لازم للاختلاط الذى هو معنى الإجمال عرفاً . وذلك كمطلق الأمر . ومطلق الإجماع . ومطلق القياس ــ وأدلة جزئية وتسمى تفصيلية لتفصيل متعلقها وتعيينه كالأمر بالصلاة . والإجماع على أن لبنت الابن السدس مع البنت تكملة للثلثين ، وقياس الأرز على البر فى كونه ربوياً . وغير خاف أن الأدلة التفصيلية إنما يبحث عنها الفقيه ، لأن غرضه إثبات الأحكام لأفعال المكلفين ــ فأما الأصولى فإن بحثه عن الأدلة الكلية . وإذا فأصول الفقه أدلة الفقة الكلية : ــ

هذا هو تعريف الأصل وما يتصل بتعريفه : ــ

أما الفقه : فمعناه لغة الفهم — يقال فقة بـكسر القاف كفهم وزناً ومعنى — وفقه بالفتح سبق غيره إلى الفقه، وفقه بالضم صار الفقه سجية له .

ومعناه اصطلاحاً : العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من الأدلة التفصيلية . فالعلم ومعناه الإدراك . جنس في التعريف . وتخصيصه بالأحكام قيد يخرج العلم بالذوات والصفات والأفعال ، وذلك لأن العلم لا بد له من معلوم ، فإن لم يكن المعلوم محتاجاً إلى محل يقوم به فهو الجوهر كالجسم . وإن احتاج إلى محل يقوم به . فإن كان سبباً لتأثر الغير فهو الفعل . وإن لم يكن . فإن كان نسبة بين شيئين فهو الحكم ، وإن لم يكن فهو الصفة كالبياض ونحوه ، فتقييد العلم بكونه متعلقاً بالحكم يخرج لما عداه من بقية أقسام المعلوم كما سلف ، وظهر أن الحكم معناه النسبة ، فالأحكام هي النسب التامة، والعلم بها تصديق بتعلقها ، وتقييد الأحكام بالشرعية وهي المأخوذة من الشرع . قيد ثان يخرج العلم بالأحكام الحسية ، كالعلم بأن الشمس مشرقة ، والعلم بالأحكام العقلية كالعلم بأن الكل أعظم من الجزء والعلم بالأحكام الوضعية كالعلم بأن الفاعل مرفوع .

وتخصيص الأحكام بالعملية . قيد يخرج الأحكام الاعتقادية، والعملية هي المتعلقة بكيفية عمل ، وكيفية العمل هي الصفة القائمة به من الأحكام الخمسة . وتوضيح ذلك لو قلنا « الوتر مسنون مثلا ، فالوتر الذي هو فعل المكلف محكوم عليه ، والسنية التي هي عبارة عن الطلب غير الجازم محكوم بها ، والحكم ثبوت السنية للوتر ، ومتى ثبتت له كان متصفاً بها وكانت كيفية له

ثم إن كون الأحكام الفقهية عملية إنما هو بالنظر للغالب . فإن طهارة الخمر إذا تخللت . وكون الرق مانعا من الإرث . من أحكام الفقه . وليس شيء منها عمليا إلا بتأويل .

ووصف العلم في التعريف بكونه مكتسباً قيد رابع يخرج عن الفقه علم الله سبحانه وتعالى بهذه الأحكام فلا يسمى فقها ، وتقييد الاكتساب بكونه

من الأدلة يخرج الأحكام التى يعلمها النبى صلى الله عليه وسلم وجبريل من طريق الوحى. ولو اعتبرنا الوحى دليلا شمل التعريف علمهما وسمى فقها، ثم أن تقييد الأدلة المكتسب منها العلم بكونها تفصيلية يخرج علم المقلد بهذه الأحكام، فإنه إنما استفيد من دليل إجمالى، وهو أن كل حكم قال به الإمام الذى يقلده فهو حكم الله فى حقه، وهذا دليل إجمالى لا تفصيلى.

وأل فى الأحكام للاستغراق. فيكون الفقه هو العلم بكل الأحكام، وقول بعض الأئمة لا أدرى لايخرجهم عن كونهم فقهاء. لأن المراد بالعلم هو التهيؤ. وذلك متحقق فيهم. ووزان هذا الوقيل فلان يعلم النحو. فليس المراد أن جميع مسائل حاضرة عنده مفصلة لديه. بل معناه أنه متهيء لمعرفة الجميع.

هذا وقد ورد على تعريف الفقه بأنه العلم بالأحكام الخ... اعتراض مؤداه أن الفقه ظنى إذ كان مأخوذاً من الأدلة السمعية وهى تفيد الظن، والعلم معناه الإدراك الجازم. فأخذه جنساً فى تعريف الفقه باطل لما بين الظن والجزم من تغاير وهذا الاعتراض يعرف باعتراض الباقلانى والجواب عنه من وجوه.

الأول : أن العلم كما يفسر بالإدراك الجازم يفسر بالإدراك مطلقاً أعم من أن يكون جازماً أو غير جازم. وهو فى تعريف الفقه بالمعنى الثانى.

الثانى : أن للفقه جهتين. أخذه من الأدلة — وهو من هذه الجهة ظنى. ووجوب العمل به على المجتهد. وهو بهذا الاعتبار قطعى، ومن هذه الجهة صح أخذ العلم بمعنى الجزم جنساً فى تعريفه.

الثالث : أن الفقه وإن كان ظنياً إلا أن الظن فيه قوى قريب من القطع. فالتعبير عنه بالعلم بمعنى الجزم تعبير مجازى لعلاقة المجاورة، وصح هذا فى التعريف لوجود القرينة.

« تعريف أصول الفقه على أنه علم »

هو القواعد التى يوصل البحث فيها إلى استنباط الأحكام من أدلتها التفصيلية. أو هو العلم بهذه القواعد ، فالقواعد وهى القضايا الكلية ـ جنس فى التعريف يخرج الأمور الجزئية. والتى يوصل البحث فيها إلى استنباط الأحكام. قيد يخرج به شيئان القواعد التى لا يوصل البحث فيها إلى شىء بأن تكون مقصودة لنفسها ـ كقاعدة العدل أساس الملك ، والقواعد التى يوصل البحث فيها إلى استنباط غير الأحكام. كقواعد النحو مثلا وقواعد الصناعات . ومن أدلتها التفصيلية قيد لبيان الواقع ، لأن الأحكام لا تستنبط إلا منها .

قواعد العلم ومسائله هى القضايا التى يبحث فيه عنها، والبحث فيها عبارة عن إثبات محمولاتها لموضوعاتها ، فمن قواعد علم الأصـــول ، الأمر للوجوب ــ النهى للتحريم ، العام يفيد شمول الحكم لكل الأفراد قطعاً أو ظناً .وهى قضايا كلية. لأن آل فيها للاستغراق ــ وهى بمعنى كل ، ثم هى كلية وإن كانت مهملة غير مسورة لما تقرر من أن مهملات العلوم كليات .

وطريق التوصل بهذه القواعد إلى استنباط الأحكام الفقهية أن نأتى بالدليل الجزئى وهو الدال على شىء معين كأقيموا الصلاة ، ولا تقربوا الزنى . واقتلوا المشركين ، ومن اللغة نعلم أن أقيموا أمر ، ولا تقربوا نهى ــ والمشركين عام.

بجعل هذا الدليل صغرى ، ثم نضم إليه القاعدة الأصولية الملائمة له كبرى ، فينتظم قياس هكذا .

أقيموا الصلاة أمر ، والأمر للوجوب ، فأقيموا الصلاة للوجوب

لا تقربوا الزنا نهى ، والنهى للتحريم ، فلا تقربوا الزنا للتحريم

اقتلوا المشركين عام ، والعام يدل على الشمول ، فاقتلوا المشركين يدل على قتل كل مشرك .

فثبوت الوجوب للصلاة والتحريم للزنا ، والقتل لكل مشرك ، وما شابه

ذلك . هو الحكم الفقهى . ومما سبق ظهر وجه توقف معرفته على القاعدة الأصولية فإنها كبرى فى الدليل الموصل إليه . وظهر أيضاً كيف أن البحث فى القواعد الأصولية يوصل إلى استنباط الأحكام من أدلتها ، فإن البحث فيها كما سلف عبارة عن إثبات محمولاتها لموضوعاتها . ولولا أن محمولاتها ثابتة لموضوعاتها ما صح أخذها جزءاً فى الدليل .

هذا ومن العلماء من عرف أصول الفقه باعتباره علماً بأنه أدلة الفقه الإجمالية وطرق إستفادة جزئياتها وحال مستفيدها ، وليس بين التعريفين فى الحقيقة من خلاف .. يتضح ذلك بما يأتى :

هذا التعريف يعطى أن أصول الفقه عبارة عن ثلاثة أشياء :

١ — أدلة الفقه الإجمالية أى الكلية .

٢ — طرق استفادة جزئيات هذه الأدلة — وجزئياتها هى الأدلة التفصيلية .

٣ — حال مستفيد الجزئيات ، ومستفيدها هو المجتهد لأنه هو الذى يستفيد الأحكام من الأدلة .

فأما التعريف الأول فإنه يعطى كما سلف أن أصول الفقه عبارة عن شىء واحد هو القواعد التى يوصل البحث فيها إلى استنباط الأحكام من أدلتها .

والقواعد كما سبق أيضاً هى القضايا الكلية كقاعدة الأمر للوجوب مثلا . وموضوعها دليل من أدلة الفقه الإجمالية ، وهذه الكلية إنما يثبت حكمها فى الصلاة إذا لم يكن الأمر بها معارضاً بدليل آخر راجح على هذا الدليل أو مساوله ، ولم يكن الدليل الدال على طلبها منسوخاً بدليل آخر . وكون المسلم يقتل بالذمى قصاصاً أو لا يقتل به حكم فقهى ، وكل من الرأيين قال به فريق من العلماء مستنداً إلى دليل يعارض الدليل الذى استند إليه الآخر . ومواضع الخلاف بين الفقهاء أكثر من أن تحصى ، ومرجع هذا

الخلاف إلى اختلاف الأدلة وتعارضها، والواقع المستند إلى المعقول ناطق بأن التعارض إنما هو فى الأدلة التفصيلية، وأخذ الحكم من دليل عند تعارضه مع غيره يتوقف كما بينا سابقاً على إزالة ما بين الدليلين من تعارض. وذلك يتوقف على معرفة المرجحات ومباحث النسخ، وكل ذلك يعبر عنه بكيفية استفادة الأحكام من الأدلة التفصيلية التى هى جزئيات للأدلة الإجمالية. وكما أوضحنا فيما سبق أيضاً أن استنباط الأحكام من أدلتها لا يكون إلا من المجتهد. فإن ذلك يستدعى معرفة الامور التى لابد من توافرها فيه، وهو ما يعبر عنه بحال مستفيد الأحكام. ومن ذلك كله ظهر أن استنباط الأحكام بواسطة القواعد الكلية يتطلب العلم بهذه القواعد، والعلم بكيفية استفادة الأحكام من جزئياتها والعلم بأحوال مستفيدها. وذلك هو ما بينه التعريف الثانى تفصيلا.

وإذاً فليس بين التعريفين من خلاف إلا الخلاف بين المجمل والمفصل.

موضوع أصول الفقه

أصول الفقه كما سبق هو القواعد التى يوصل البحث فيها إلى استنباط الأحكام من أدلتها وهذه القواعد عبارة عن قضايا موضوعاتها أدلة الفقه الكلية ومحمولاتها أحوال من أحوال هذه الأدلة. ولما كانت هذه الأدلة من الشرع لا غير وكانت معلومة بالسمع. كانت شرعية وكانت سمعية.

وفيما تقدم ذكرنا أن موضوع كل علم هو ما يبحث فى ذلك العلم عن أحواله الذاتية. والذاتى كما هو معلوم من المنطق هو ما يلحق الشىء لذاته أو لجزئه المساوى، والبحث عنها عبارة عن إثباتها للموضوع إيجاباً أو سلباً.

وبتطبيق هذا المبدأ على أصول الفقه وأخذا من تعريفه السابق نجد أن مسائله عبارة عن قضايا موضوعها أدلة الفقه الإجمالية ومحمولاتها أحوال من أحوالها. ومهمة الأصول هى إثبات هذه الأحوال لتلك الأدلة، وإذا بحثنا فى تلك الأحوال وجدناها كلها ترجع إلى استنباط الأحكام، فموضوع علم

الأصول إذا هو أدلة الفقه الإجمالية من حيث يوصل البحث فيها إلى استنباط الأحكام الشرعية .

وأدلة الفقه الإجمالية هي القرآن والسنة والإجماع والقياس الخ . وقد يكون البحث عن القرآن من ناحية كونه قديما أو حادثا . معجزاً بنفسه أو بالصَّرفة . أو غير معجز . وقد يكون البحث عن السنة من ناحية كونها متواترة أو غير متواترة . وقد يكون البحث فيها من ناحية السند وحال رجاله مثلا . والفقيه إنما يستنبط الأحكام من كل نوع من هذه الأنواع بعد ثبوت وصفه من خارج . ولا شأن للأصولي بهذه المباحث إلا تبعاً . فإنه إنما يبحث عن استنباط الأحكام مما ثبت وصفه . وبحثه في أي دليل إنما هو من ناحية استنباط الأحكام منه . فالأدلة موضوع الأصول بهذا القيد وحده . وليكون العلم متميزاً عن غيره لا يذكر موضوعه إلا مقيدا بجهة البحث الخاصة التي يعبر عنها بقولهم من حيث كذا . ولذا يقال . قيد الحيثية في بيان الموضوع لابد منه فإن تغاير العلوم وتعددها إذا كان بحثها عن شيء واحد إنما يكون لتعدد الحيثيات وتغايرها .

ثم إن القرآن وما معه لم يقع واحد منها بعنوانه العام موضوعا لمسألة من مسائل علم الأصول ، وإنما موضوعات مسائله في الواقع أنواع كل منها كالأمر والنهي . والمتواتر وخبر الواحد . وإجماع الصحابة وإجماع غيرهم . أو شيء يعرض لهذه الأنواع كالعموم والخصوص والإطلاق والتقييد . أو هو شيء يعرض لهذه الأعراض كالعام المخصوص حجة مثلا .

ومفاد ذلك أن أدلة الفقه الإجمالية موضوع لعلم الأصول بالقوة وموضوعه بالفعل الذي يبحث عنه في مسائله . أنواع هذه الأدلة وأعراض هذه الأنواع وأنواع تلك الأعراض .

هذا ولما كان علم الأصول كما يبحث عن الأدلة من جهة استنباط الأحكام منها . يبحث أيضاً عن الأحكام من جهة استنباطها من الأدلة . فقد ذهب فريق من الأصوليين إلى أن موضوعه الأحكام بهذه الحيثية . ورأى فريق

آخر أن موضوعه الأدلة بالحيثية السابقة والأحكام بالحيثية السابقة أيضاً.
قال شارح التحرير بعد أن سرد هذه الآراء موجها ما اختاره المؤلف من أن موضوعه الأدلة. فقط ... إن هذا أقرب إلى الضبط.

فائدة علم الأصول

علم مما سبق أن أصول الفقه هو القواعد والقضايا التى يتوصل بمعرفتها إلى استنباط الأحكام من أدلتها: ومعلوم أن إلى للغاية، فغاية علم الأصول إذا. هى استنباط الأحكام من أدلتها. بمعنى القدرة على ذلك وغاية. الشيء ثمرته وفائدته المترتبة عليه، فالقدرة على استنباط الاحكام من أدلتها هى فائدة علم الأصول، وذلك بالنسبة للمجتهد؛ فأما بالنسبة للمقلد فإنها الوقوف على مدارك الأئمة ومستنداتهم فى الأحكام التى استنبطوها، وذلك باعث على الإذعان لهم والاطمئنان إلى العمل بما قالوا به. وأيضا الاستعانة على أخذ المعانى من نصوصها.

استمداد أصول الفقه

أصول الفقه كما سبق علم يبحث عن أدلة الفقه الإجمالية، وهى القرآن والسنة وما تفرع عنهما، يبحث عنها لتستنبط منها الأحكام.

وإنما يكون الاستدلال بكل منهما مقبولا لمن يؤمن بهما ويذعن لما فيهما. والإيمان بالقرآن. معناه التصديق بأنه كلام الله، وذلك يتوقف على الإيمان بالله وصفاته التى منها صفة الكلام. إذ القرآن أثر من آثارها ومظهر من مظاهرها. ثم هو كالاستدلال بالحديث متوقف على الإيمان بالرسول وأنه صادق فيما يبلغه عن ربه، وأنه معصوم عن الكذب وأن دعواه الرسالة حق أيدتها المعجزة التى أظهرها الله على يديه تأييداً له فيما يدعى. والذى تكفل ببيان ذلك كله علم الكلام.

ومما سبق أيضاً علم أن أصول الفقه عبارة عن قضايا موضوعاتها أنواع

الأدلة وأعراضها من أوامر ونواه وعمومات وخصوصات إلى غير ذلك. وحقائق هذه الأشياء وأحكامها إنما تعلم من اللغة العربية.

وكذلك علم أن غاية علم الأصول هى استنباط الأحكام من أدلتها. واستنباط الأحكام عبارة عن إثباتها لأفعال المكلفين إذا اقتضى الدليل ذلك. ونفيها عنها إذا كان ما يفيده الدليل هو هذا، وإثبات الأحكام أو نفيها حكم عليها بذلك وهو يستدعى حتما سبق تصورها عملا بما هو مقرر من أن الحكم على الشئ فرع عن تصوره.

ومن كل ذلك نستخلص أن علم الأصول يتوقف على علم الكلام. وعلى اللغة العربية وعلى تصور الأحكام، وما يتوقف عليه العلم هو ما يستمد ذلك العلم منه، فأصول الفقه إذاً يستمد من.

علم الكلام — واللغة العربية — وتصور الأحكام.

هذا ولما كان علم الكلام علماً قائماً برأسه وله مباحثه الخاصة به، وكذلك اللغة العربية لها مباحثها الخاصة بها. فإن بعضاً ممن كتب فى الأصول قد اكتفى بذلك ولم يتعرض فى كتابته لشيء من هذه المباحث، وأما غيره ممن تعرض لها فقد اقتصر على ما يلائم غرضه منها. كما أن بعضاً آخر قد تعرض لشيء من المبادىء المنطقية لحاجة الاستدلال إليها.

ومباحث الأحكام لما لم تدون ولم تبحث فى غير علم الأصول فقد تعرضوا لها جميعاً وبدأوا الكلام عليها بتعريف الحكم تمشياً مع الطابع فقالوا

تعريف الحكم

الحكم فى مصطلح الأصوليين، خطاب الله المتعلق بفعل المكلف اقتضاء أو تخييراً أو بأعم من فعل المكلف وضعاً: —

الخطاب توجيه الكلام نحو الغير للإفهام، وهذا أمر اعتبارى لا يتصف بالوجود، فأخذه بهذا المعنى جنساً فى تعريف الحكم لا يجوز، لأن تعريف

الوجودى بغير الوجودى لا يصح ، لذلك لا يراد بالخطاب هذا المعنى وإنما يراد به أثره وهو المخاطب به ، وخطاب الله على هذا هو كلامه النفسى القديم ، وألفاظ القرآن التى نتلوها دالة على هذا المعنى النفسى . كما أن السنة والإجماع والقياس كاشفة عنه ، وإذاً فالأحكام المأخوذة من كل منها ثابتة بالخطاب كالأحكام المأخوذة من القرآن من غير فرق ، وعليه فخطاب الله مراد به خطاب الله أصالة أو بالتبع .

والمكلف هو البالغ العاقل الذى لم يمتنع تكليفه . وأل فيه للجنس فيصدق على الكل وعلى البعض . والمراد بالفعل كل ما يعده العرف فعلا سواء كان من أفعال القلوب أو أفعال الجوارح . فيشمل الاعتقاد والنية والأقوال كتكبيرة الإحرام وغير الأقوال كأداء الزكاة والحج ، والكف كترك السرقة وغير الكف كالصلاة ، كما شمل المكلف الواحد كالنبى صلى الله عليه وسلم فيما خص به وكخزيمة الذى خص بالإكتفاء بشهادته وحده ، ومعنى تعلق الخطاب بفعل المكلف . ارتباطه به على وجه يبين صفة الفعل وحاله من كونه مطلوباً أو غير مطلوب مثلا .

وتقييد الخطاب بكونه متعلقاً بفعل المكلف . يخرج عن الحكم الخطاب المتعلق بذات الله وصفاته . كقوله تعالى الله لا إله إلا هو — خالق كل شىء — هو الحى ، ويخرج عن الحكم أيضاً الخطاب المتعلق بذوات المكلفين والجمادات كقوله تعالى ولقد خلقناكم ، ويوم نسير الجبال . وقيل يا أرض أبلعى ماءك ويا سماء أقلعى ، كما يخرج عن الحكم أيضاً الخطابات المتعلقة بفعل الصبى من عبادات ومعاملات ، ووجوب الزكاة فى ماله . ووصف صلاته بالصحة إن استجمعت شروطها وأركانها وكونه يثاب عليها ، وتضمينه قيمة ما يتلف ، لا يعارض هذا ولا يناقضه . . لأن الخطاب الوارد بهذا موجه إلى الولى بدليل الحديث . مروهم بالصلاة وهم ابناء سبع واضربوهم عليها وهم أبناء عشر . . وكونه يثاب عليها وإن لم يكن مأموراً بها

الحكمة هى أن يعتادها فلا يتركها ، وكما هو معلوم ليس من الضرورى أن يكون الثواب فى مقابلة عمل :

فإن يثبنا فبمحض الفضل

ولو سلم أن الخطاب بهذه الأشياء موجه إلى الصبى ومتعلق بفعله فإنه من باب خطاب الوضع لاخطاب التكليف. وهو مافيه الكلام. وكل منهما نوع من الحكم كما سيأتى .

ثم إن التعلق كما هو مقرر فى علم الكلام متنوع إلى قديم وهو الثابت قبل البعثة وقبل وجود المكلف متصفاً بصفات التكليف . وحادث وهو مايكون بعد البعثة وبعد وجود المكلف متأهلا للتكليف وكلا النوعين مراد هنا ، فيكون الحكم حادثا لأن المركب من القديم والحادث حادث ، وقد أشار إلى حدوث الحكم بعض الكاتبين إذ قال عند تعريف الحكم . «والحكم . أى المتعارف عند الأصوليين بالإثبات تارة والنفى تارة أخرى». والإثبات والنفى من أقوى أمارات الحدوث اقتضاء أو تخييراً . بيان لجهة التعلق . والاقتضاء معناه الطلب . وتقييد التعلق بهذا القيد يخرج عن الحكم الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين على غير هذا الوجه كمدلول . وما تعملون فى قولة تعالى « والله خلقكم وما تعملون » فإنه متعلق بأفعال المكلفين للإخبار بأنها مخلوقة لله تعالى وليس فيه اقتضاء أو تخيير . فلا يكون حكما .

أو بأعم وضعاً . معطوف على جملة بفعل المكلف إقتضاءاً أو تخييراً وأو للتنويع والتقسيم ، والأعم من فعل المكلف هو الذى يشمله ويشمل غيره وهو الشىء ، والوضع معناه الجعل على نحو خاص .

ومن ذلك نأخذ أن الحكم عبارة عن خطاب الله المتعلق بفعل المكلف اقتضاءاً أو تخييراً . وهذا نوع منه ، أو هو خطاب الله الوارد بوضع شىء على نحو خاص . وهذا نوع آخر منه ، ولما كان النوع الثانى غير خاص بفعل المكلف كما سيتضح عند الكلام عليه . كان لابد فيه من قولنا أو بأعم ، ولو

لم نأت بها وقلنا أو وضعا ، لكانت معطوفة على قولنا اقتضاءاً أو تخييراً. ومفاده أن الحكم إنما يتعلق بفعل المكلف فقط ، والتعلق له وجهان ، الاقتضاء أو التخيير . وهذا وجه . والوضع . وهو الوجه الثانى . ويقضى هذا بأن الخطاب المتعلق بغير فعل المكلف على جهة الوضع كالدلوك لوجوب الصلاة لا يكون حكما . مع أنه حكم شرعى إذ لم يعلم إلا من جهته .

ماذكرناه فى تعريف الحكم هو ماذكره جمهور الأصوليين . وقد اقتصر بعضهم فى تعريفه على أنه الخطاب المتعلق بفعل المكلف اقتضاءاً أو تخييراً فنقض هذا بأنه لا يشمل كل أنواع الحكم . لأن الحكم الوضعى بأنواعه خارج عنه .

ولهم فى الرد على ذلك طريقان . الأول . أن هذه الأنواع ليست أحكاما وإنما هى علامات ومعرفات للأحكام ، والمسألة اصطلاحية ولا مشاحة فى الاصطلاح . الثانى أن التعريف المذكور شامل لما ظن خارجاً عنه . وذلك بالتعميم فى الاقتضاء وجعله صادقاً على الطلب الصريح وغير الصريح . فمن صور النقض قوله تعالى « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » فإن هذا النص رتب الأمر بالقطع على السرقة وعلقه عليها فتكون سبباً فيه ، فهذه السببية حكم شرعى لأنها من الشارع ، فالمعترض يقول لاطلب فيها ولا تخيير فلا تكون حكما مع أنها حكم ، وصاحب التعريف الأخير يقول إن فيها طلباً ضمنياً غير صريح ، إذ معنى النص إذا وجدت السرقة فاقطعوا ، ومع التسليم بهذا . فالتعريف لايزال غير جامع ، لأنه خاص بفعل المكلف مع أن خطاب الوضع يتناول فعل المكلف كآية السرقة ، وغير فعل المكلف كقوله تعالى « أقم الصلاة لدلوك الشمس » .

وإذاً فما صنعه جمهور الكاتبين خير وأولى ، ومنه اخذنا أن الحكم نوعان

الأول : خطاب من الله يتعلق بفعل المكلف اقتضاءاً أو تخييراً . ويسمى حكما تكليفياً وخطاب تكليف .

الثانى : خطاب من الله يتعلق بالشىء على جهة الوضع . ويسمى حكما وضعيا وخطاب وضع .

فالحكم التكليفى إذاً . خطاب الله المتعلق بفعل المكلف اقتضاء أو تخييراً .

والحكم الوضعى . خطاب الله المتعلق بشىء على جهة وضعه مع حكم شرعى وضعا خاصاً .

وتحصل من ذلك أن كلا منهما خطاب من الله . وأن خطاب التكليف يتعلق بفعل المكلف خاصة . وجهة التعلق هى الطلب أو التخيير .

وأن الحكم الوضعى يتعلق بفعل المكلف وبغير فعل المكلف . وجهة التعلق لا طلب فيها ولا تخيير وإنما هى ترتيب بين متعلق الخطاب وحكم تكليفى ترتيباً خاصاً .

وقبل أن نبين أقسام كل نستطرد فى إيجاز إلى القول بأن تعريف الحكم بما سبق إنما يتمشى مع مذهب أهل السنة الذين يثبتون لله كلاماً نفسياً قديماً وإن ذلك لا يلائم مذهب المعتزلة كما هو معروف ... وإذاً فالحكم عندهم شىء آخر هو ما سنبينه .

الحكم عند المعتزلة

بيان ذلك يتوقف على بحث نلخصه فى أن الأفعال هل تتصف بالحسن والقبح اتصافاً ذاتياً ويدرك العقل فيها ذلك ، أو أن حسن الأفعال وقبحها . بمعنى كون الفعل موجباً للمدح والذم فى الدنيا والثواب والعقاب فى الآخرة لا يثبت شىء من ذلك إلا من الشارع ولا يعلم إلا من طريقه ؟. الأول رأى المعتزلة . والثانى مذهب أهل السنة . ومقرر أن المعتزلة يقولون إن ثبوت صفة فى الفعل يستتبع حتماً أن يكون لله فى هذا الفعل حكم يتفق مع هذه الصفة ، وأن العقل متى أدرك الصفة فإنه يدرك الحكم ... وإذاً فالحكم عندهم : —

هو ما يثبته الشارع فى الفعل موافقا لما فيه من صفة . وبعبارة أخرى هو اعتبار الشارع شغل ذمة المكلف بالفعل على حسب ما فيه من صفة .. وأقسام الحكم عندهم هى أقسامه عند أهل السنة . غير أن مرجع التقسيم مختلف . فمرجعه عند المعتزلة هو الصفة الثابتة فى الفعل . وبتنوعها يتنوع الحكم . لأنها إما صفة حسن أو صفة قبح . فصفة الحسن إن اقتضت الفعل ومنعت من الترك فالحكم الإيجاب . وإن اقتضت الفعل ولم تمنع من الترك . فالحكم الندب . وصفة القبح إن اقتضت الترك ومنعت الفعل فالحكم التحريم . وإن لم تمنع من الفعل فالحكم الكراهة ، وما لا يدرك العقل فيه حسناً ولا قبحا فهو المباح .

أما مرجع التقسيم عند أهل السنة فإنه تعلق الخطاب ، وتوضيح ذلك فيما يلى :

الحكم التكليفى وأقسامه

الحكم التكليفى كما سبق خطاب الله المتعلق بفعل المكلف اقتضاء أو تخييراً والاقتضاء معناه الطلب .. وهو أقسام أربعة ، لأنه إما طلب للفعل طلباً جازماً . أو غير جازم . وإما طلب للكف عن الفعل كذلك . جازماً أو غير جازم

فإن كان طلباً للفعل طلباً جازماً فهو الإيجاب
وإن كان طلباً للفعل طلباً غير جازم فهو الندب
وإن كان طلباً للكف عن الفعل طلباً جازماً فهو التحريم
» » » » » » » » غير جازم فهو الكراهة

وإن كان الخطاب متعلقاً بالفعل على جهة التخيير بين فعله وتركه فهو الإباحة

هذه الخمسة . الإيجاب والندب والتحريم والكراهة والإباحة — هى أقسام الحكم التكليفى . واستخلاص حقيقة كل منها بعد ذلك من السهولة بمكان

فالإيجاب هو الخطاب الدال على طلب الفعل طلباً جازماً . كأقيموا الصلاة .

والندب هو الخطاب الدال على طلب الفعل طلبا غير جازم . فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً

والتحريم هو الخطاب الدال على طلب الكف عن الفعل طلباً جازماً : لا تقربوا الزنا

والكراهة هى الخطاب الدال على طلب الكف عن الفعل طلباً غير جازم .

إذا دخل أحدكم المسجد فلا يجلس حتى يصلى ركعتين

والإباحة هى الخطاب الدال على تخيير المكلف بين الفعل والترك .

ليس عليكم جناح أن تدخلوا بيوتاً غير مسكونة فيها متاع لكم .

هذا — ومن نظر فى كتب الفقه وجد أن أقسام الحكم تزيد عن هذه الخمسة . فهناك غيرها . سنة مؤكدة وسنة غير مؤكدة ورغبية ومندوب ومستحب وتطوع ومكروه تحريماً ومكروه تنزيهاً وخلاف الأولى.

والواقع أنها لا تخرج عن الأقسام الخمسة السابقة . لأن السنة المؤكدة وغير المؤكدة والمستحب والتطوع كلها من المندب . وهو الفعل المطلوب طلباً غير جازم. والمكروه تحريما وتنزيهاوخلاف الأولى كلهامن المكروه ، والتفرقة بين هذه الحقائق وتسمية كل منها باسم يخصه إنما هو إصلاح للفقهاء ولا شأن للأصوليين به .

وقد تبين مما سبق أن أقسام الحكم . الإيجاب والتحريم ، غير أن بعضا من الناس يعبرون عن هذين بالوجوب والحرمة مرة وبالواجب والحرام مرة أخرى ، فالعبارات ثلاث.. إيجاب وتحريم. ووجوب وحرمة. وواجب وحرام . فما هى النسبة بين هذه العبارات ؟. توضيحاً لذلك نرى أن فى قوله تعالى أقيموا الصلاة مثلا أموراً ثلاثة

الأول : خطاب من الله سبحانه دال على طلب الصلاة جزماً .. لوضع الصيغة لذلك أو للقرينة .. فهو طالب لها وموجب ، وموجب إسم فاعل من أوجب ومصدره الإيجاب.

الثانى فعل تعلق به هذا الخطاب وهو الصلاة . ومادام الخطاب موجباً لها فهى واجبه . وواجب إسم فاعل من وجب ومصدره الوجوب

الثالث : وصف ثبت لهذا الفعل نتيجة لتعلق الخطاب به على الوجه الخاص وهو كونه مطلوباً طلباً جازماً وذلك هو الوجوب .

وذلك يعطى فى وضوح أن الإيجاب هو نفس الخطاب الخاص وأن الوجوب أثره وهو مايثبت فى الفعل نتيجة لتعلقه به . وأن الواجب متعلقه وهو الفعل .

ومثل ذلك تماما يقال فى التحريم والحرمة والحرم ، وعليه فالنسبة بين الإيجاب والوجوب والواجب التباين . الذاتى لأن الوجوب أثر الإيجاب وأثر الشىء غيره ، والواجب متعلق الإيجاب . والتغاير بين المتعلِّق والمتعلَّق واضح

ومثل هذه النسبة .. النسبة بين التحريم والحرمة والحرام

فالتعبير عن الإيجاب بالوجوب تعبير بالأثر عن المؤثر وهو مجاز . . .

والتعبير عن الإيجاب بالواجب تعبير بالمتعلَّق عن المتعلِّق وهو مجاز

ما سلف هو اتجاه لبعض العلماء ، وفريق آخر يرى أن ذلك مسلم بين الإيجاب والواجب ، والتحريم والحرام . فأما الإيجاب والوجوب والتحريم والحرمة فإنهما شىء واحد بالذات هو الخطاب الدال على طلب الفعل أو الكف عنه . والتغاير بينهما اعتبارى ، لأن هذا الخطاب باعتبار صدوره عن الله تعالى يسمى إيجاباً أو تحريماً . وباعتبار تعلقه بالفعل يسمى وجوباً وحرمة ، فالتعبير بأحدهما عن الآخر مرجعه إلى التسامح والتساهل .

ثم لا شك أن الإيجاب سابق والوجوب لاحق له ومترتب عليه ، وعلى الطريقة الثانية هذا لا ينافى الاتحاد بحسب الذات . إذ مرجعه إلى ترتب أحد الاعتبارين على الآخر وهو سائغ ولا ضرر فيه .

الفرض والواجب

مما تقدم علم أن الواجب هو الفعل الذى دل الخطاب على طلبه طلباً جازما . ومقتضى هذا أن فعله لازم وأن تركه لا يجوز . ويستلزم هذا أن يثاب فاعله ويعاقب تاركه ، وقد عرف بهذا تعريفاً باللازم . غير أنه لما كان من الواجبات ما يكون تركه فى بعض الحالات غير موجب للعقاب كالواجب الموسع فى أول الوقت مثلا والواجب الكفائى إذا أداه بعض المكلفين ، وكان التعريف بوضعه السابق لا يشمل مثل هذه الصور . وكان شمولها أمراً لا بد منه ، زيد فى التعريف ما يجعله كذلك فقيل . الواجب هو ما يثاب فاعله ويعاقب تاركه مطلقاً — أى فى كل حال .

وهذا الفعل كما يسمى واجبا يسمى فرضا . سواء كان الخطاب الدال على طلبه قطعيا أو ظنيا . وهذا رأى من عدا الحنفية ، مستندين فى ذلك إلى الأصل اللغوى ، فإن الفرض معناه التقدير ، والوجوب معناه الثبوت . وكل من التقدير والثبوت كما يكون بالدليل القطعى يكون بالدليل الظنى من غير فرق ، أما الحنفية فإنهم يقولون إن الفرض ما ثبت بدليل قطعى والواجب ما ثبت بدليل ظنى ، واستندوا فى ذلك أيضاً إلى اللغة . فإن الفرض معناه القطع . ومنه فرضتا القوس . أى الحزان اللذان فى نهايته ، والوجوب معناه السقوط ومنه « فإذا وجبت جنوبها » .

والظن ساقط فى الرتبة عن القطع . فكان تسمية الثابت به واجبا أنسب . وتسمية الثابت بالقطعى فرضا أليق . وذلك يدل على أن الخلاف بين الحنفية وغيرهم فى هذا خلاف لفظى . إذ لم يتوارد النفى والإثبات فيه على شىء واحد — وأخيرا : —

فإن الواجب يتنوع إلى أنواع باعتبارات .

فباعتبار المكلف يتنوع إلى فرض عين وفرض كفاية ، إذ قد يكون

يقصد الشارع إيجاب الفعل على كل مكلف بعينه . كالصلاة والزكاة ، مثلا ويسمى واجبا عينيا وفرض عين . وقد يكون غرض الشارع حصول الفعل من أى مكلف كان . كصلاة الجنازة . ويسمى واجبا كفائيا وفرض كفاية ، ويعرف بأنه مهم يقصد حصوله من غير نظر بالذات لفاعله ، وهل هو واجب على الكل ويسقط بفعل البعض . . أو هو واجب على البعض ابتداء ؟ . وأى بعض هو الذى يجب عليه ؟ وهل هو أفضل من فرض العين أو فرض العين أفضل منه ؟ .

وهل يتعين بالشروع فيه أو لا يتعين ؟ مباحث متعلقة به .

وباعتبار الوقت ينقسم إلى مؤقت بوقت مخصوص وغير مؤقت بوقت خاص . وماله وقت معين . قد يكون وقته مساويا له لا يسع غيره من جنسه معه . كشهر رمضان بالنسبة للصيام . وقد يكون الوقت واسعا عن الواجب يسعه ويسع غيره من جنسه معه كوقت الصلاة . الأول واجب مضيق والثانى واجب موسع ، والبحث فيه يتلخص فى أن أى جزء من أجزاء الوقت يتعين وقتاً للأداء . أهو الأول بخصوصه ؟ وإذا لم يفعل الواجب فيه فهل يكون المكلف مطالبا بشىء يحل محل الواجب هو العزم على فعله فى الجزء التالى وهكذا حتى لا يبقى إلا جزء يسع الفعل فيتعين . أو ليس مطالبا بذلك ؟ أو أن وقت الأداء هو الجزء الذى يقع فيه الفعل أيا كان هذا الجزء . فإن لم يفعل حتى لم يبق إلا جزء يسعه تعين ذلك الجزء وقتا للأداء ؟ أو أن وقت الأداء هو الجزء الأخير من الوقت بخصوصه ؟ وعلى هذا لو فعل الواجب قبل هذا الجزء فهل يكون تعجيلا ؟ . أو لا يحكم عليه إلا على ضوء حال المكلف فى آخر الوقت . فإن كان أهلا للتكليف فى ذلك الجزء كان ما قدمه فرضا . وإلا كان نفلا .

وباعتبار الوقت أيضاً ينقسم الواجب إلى ما يتصف بالأداء أو القضاء أو الإعادة . لأن المؤقت بوقت إما أن يفعل فى وقته المقدر له ابتداء فيسمى أداء ، أو يفعل فى هذا الوقت ثانيا بعد فعله أولا . فيسمى إعادة . وهل ذلك خاص بما إذا كان فعله ثانيا لخلل فى فعله الأول أو غير خاص بذلك ؟

رأيان ، وإن فعل بعد وقته المقدر له تداركا لما سبق له مقتص سمى قضاء ؟

وباعتبار الإيجاب نفسه يتنوع الواجب إلى معين ومخير . لأن الإيجاب إما أن يتعلق بفعل مشخص معين كالصلاة مثلا ويسمى واجبا معينا ، وإما أن يكون مرددا بين شيئين أو أشياء محصورة كما فى خصال الكفارة .. ويسمى واجبا مخيرا . للتخيير فى أفراده ، والواجب المطلوب فى هذه الحالة ماهو .؟ أهل السنة يقولون إنه مفهوم كلى مشترك بين الأمور المخير فيها،وكل من هذه الأمور صالح لأن يتأدى به الواجب صلاحية غيره من الأفراد لذلك تماما ، وفريق من المعتزلة ذهبوا إلى أن الإيجاب تعلق بالكل . على معنى أنه لايجوز ترك الكل ويلزم فعل واحد منها . وفريق آخر منهم يرى أن الواجب معين بخصوصه من بين هذه الأشياء . وتعيينه فى علم الله سبحانه فإن فعله المكلف فذاك وإن فعل غيره كان ذلك الغير مسقطا للواجب . ومذهب فريق ثالث منهم أن الواجب هو ما يفعله كل مكلف . والفرق بين هذا الرأى والذى قبله . أن الواجب على الرأى الأخير مختلف ضرورة اختلاف المكلفين . فى الاختيار .

وينقسم الواجب باعتبار مقدمته إلى واجب مطلق وواجب مقيد ، وحقيقة كل تظهر من الكلام على مقدمة الواجب . وهو ما نذكره فيما يلى .

« مقدمة الواجب »

ما يتوقف عليه الواجب ، ويعرف بوسائل الواجب . أو بما لا يتم الواجب إلا به . كما يعرف فى المشهور بمقدمة الواجب . متنوع إلى نوعين — وتوضيح ذلك أن الصلاة واجب من الواجبات وهى متوقفة على البلوغ وعلى الطهارة . والزكاة واجب من الواجبات ومتوقفة على ملك النصاب وعلى إفراز القدر المخرج . والحج واجب من الواجبات ومتوقف على الاستطاعة وعلى السعى إلى أماكن النسك .. والجمعة واجب من الواجبات . ومتوقفة على وجود العدد فى البلدة ، وعلى وجود هذا العدد فى المكان الذى تقام فيه .

وبالتأمل يظهر أن الصلاة متوقفة على البلوغ من ناحية وجوبها ، على

معنى أنها لاتجب إلا بالبلوغ ، ومتوقفة على الطهارة من ناحية وجودها ، على معنى أنها لاتوجد إلا بها وإن كانت واجبة على غير المتصف بها ، وكذلك الزكاة مع ملك النصاب وجوبا ومع إفراز القدر المخرج وجوداً ، والحج مع الاستطاعة وجوبا ومع السعى وجودا . والجمعة مع وجود العدد فى البلدة وجوبا ، ومع وجوده فى مكان إقامتها وجودا : —

وإذافقدمة الواجب إما أن يتوقف عليها وجوبه ، وتسمى مقدمة وجوب ، وإما أن يتوقف عليها وجوده ، وتسمى مقدمة وجود .

والواجب تبعا لتنوع المقدمة يتنوع إلى مطلق ومقيد .

فالواجب المطلق هو الذى لا يتوقف وجوبه على مقدمة وجوده — كالصلاة بالنسبة للطهارة :

والواجب المقيد هو الذى يتوقف وجوبه على مقدمة وجوبه . كالصلاة بالنسبة للبلوغ ، وواضح من ذلك أن الواجب فى الحالين واحد هو الصلاة ، وتنوعه إنما هو بالإضافة إلى مقدمته . فالإطلاق والتقييد إذاً أمران إضافيان مبنيان على الإصطلاح .

ثم إن مقدمة الواجب موضع خلاف بين العلماء . وبيانا لهذا الخلاف وتحريراً لمحله نقول : —

مما تقدم علمنا أن المقدمة مقدمتان ، مقدمة وجوب ، ومقدمة وجود وبالتأمل فى الأمثلة نجد أن مقدمة الوجود تنقسم إلى مقدورة للمكلف ، كالطهارة ، وغير مقدورة له ، كحضور العدد المصحح الجمعة فى المكان الذى تقام فيه : —

فاما مقدمة الوجوب فهى غير مقدورة للمكلف . ولذلك لم يقل أحد بوجوبها لا استقلالا ولا تبعاً ؛ لأن شرط التكليف أن يكون المكلف به مقدوراً . ومثلها فى عدم الوجوب لنفس السبب مقدمة الوجود إذا كانت غير مقدورة . فلم يبق إلا مقدمة الوجود إذا كانت مقدورة . وهى محل الخلاف

وملخصه: أن الدليل الدال على وجوب الواجب.. هل يدل أيضاً على وجوب مقدمته أو لا يدل؟ وهذا معنى قولهم «المقدور الذى لا يتم الواجب إلا به واجب» أى بوجوب الواجب، ويتم أى يوجد — وهذا رأى من آراء.

وقبل أن نذكر الآراء فى هذا الخلاف تفصيلا يحسن أن نبين أن هذه المقدمة تنقسم إلى سبب وشرط، وكل منهما شرعى وعقلى وعادى.

فالعتق فى الكفارة واجب. والصيغة الخاصة سبب شرعى له.

والإيمان بالله واجب. والنظر فى الأدلة الدالة على ذلك سبب عقلى له.

والقتل قصاصاً واجب. والفعل المفضى إليه سبب عادى له.

والصلاة واجب. والطهارة شرط شرعى له.

والقيام فى صلاة الفرض واجب. وترك ضد القيام شرط عقلى له.

وغسل الوجه فى الوضوء واجب. وغسل جزء من الرأس معه شرط عادى له

للعلماء فى هذا الخلاف مذاهب أربع:

الأول: أن الدليل الدال على وجوب الواجب يدل على وجوب المقدمة مطلقا. أى سببا كانت أو شرطاً، شرعياً كان كل منهما أو عقليا أو عاديا، والدلالة على المقدمة دلالة التزامية، وهذا رأى الجمهور.

الثانى: أن الدليل الدال على وجوب الواجب لا يدل على وجوب المقدمة مطلقاً. وعرفت معنى الإطلاق.

الثالث: أنه يدل إن كانت المقدمة سببا بأقسامه الثلاثة، لا إن كانت شرطاً بأقسامه الثلاثة.

الرابع: أنه يدل إن كانت المقدمة شرطاً شرعياً فقط، ولا يدل إن كانت شرطا عقليا أو عاديا، ولا إن كانت سببا بأقسامه الثلاثة.

وبمنتهى الاختصار نذكر لكل من هذه الآراء دليلا.

أصحاب المذهب الأول يستدلون لمذهبهم، بأنه لو لم تجب المقدمة بدليل الواجب لجاز تركها بالنظر لهذا الدليل. ولو جاز تركها بالنظر لهذا الدليل

لجاز ترك الواجب المتوقف عليها بالنظر له ، والتالى وهو جواز ترك الواجب بالنظر لهذا الدليل باطل ، لأنه يستلزم أن يكون الدليل غير دال على الوجوب . أو أن يكون الواجب غير واجب ، وكلاهما باطل . وبطلان التالى يستلزم بطلان المقدم ، وهو عدم وجوبها بدليل الواجب . فثبت نقيضه وهو وجوبها به وهو المدعى ، وللمخالفين فى هذا الدليل كلام

وأصحاب المذهب الثانى يستدلون بأنه لو وجبت المقدمة بدليل وجوب الواجب لكانت متعقلة للموجب وللزم التصريح بها ، والتالى بقسميه باطل ؛ لأن الإنسان كثيراً ما يأمر بالشىء وهو فى تمام الغفلة عن مقدماته ، ولأن المقدمة لا يصرح بها . وهذا يستلزم بطلان المقدم وهو وجوبها بدليل الواجب فيثبت نقيضه ، وهو عدم وجوبها بدليل الواجب ، وهو المطلوب ، والجمهور يردون هذا الدليل بأن ماذكروه لازما من التعقل والتصريح ، إنما يلزم لو كانت المقدمة واجبا أصليا ، أو كانت الدلالة عليها ليست دلالة التزامية ، أما هى فلا يلزم فيها ما ذكر ، وقد علمت أن مذهب الجمهور أن الدلالة التزامية .

فأما الذين يرون وجوب المقدمة بوجوب الواجب إن كانت سببا لا شرطا فحجتهم أن السبب كما سيأتى ما يلزم من وجوده وجود المسبب ومن عدمه عدمه ، فالارتباط بين السبب والمسبب قوى بخلافه بين الشرط والمشروط ، ولذلك كان الأمر بالمسبب مستلزما حتما الأمر بالسبب . بل إنه لما كان السبب هو المقدور للمكلف دون المسبب كان الأمر بالمسبب فى الحقيقة أمراً بالسبب .

والذين ذهبوا إلى أن الدليل يدل على وجوب المقدمة إن كانت شرطا شرعيا فقط يقولون إن غيره من الأقسام ليس محتاجا إلى إيجاب غير ما هو متحقق فيه ، فالسبب وجوده ضرورى لوجود المسبب بطبيعته والشرط العقلى والعادى وجودهما للمشروط بهما ضرورى بالعقل أو العادة ، أما محل الكلام . وهو الشرط الشرعى . فإنه لولا اعتبار الشارع له لأمكن وجود المشروط بدونه . فكان محتاجا إلى هذا الإيجاب بخلاف غيره من بقية الأقسام .

وواقع الأمر أن فى هذا الكلام كله مجالا للبحث ، إذ من المقرر أن موضوع النزاع إنما هو شىء يتوقف عليه وجود الواجب . أى لا يمكن أن يوجد الواجب إلا بوجوده ، وهذا التوقف دليله : إما العقل ، وإما العادة ، وإما الشرع . فالقول بوجوب المقدمة إن كانت سببا لا شرطا ، وتعليل ذلك بقوة الارتباط بين السبب والمسبب بخلافه بين الشرط والمشروط معارض بأن الارتباط بين الشرط والمشروط فى موضع النزاع كذلك تماما فلا وجه للتفرقة . وأيضا القول بوجوب المقدمة إذا كانت شرطا شرعيا فقط للعلة السابقة غير مسلم ؛ لأن الشارع حيث اعتبره شرطا ، فقد ثبت توقف الواجب عليه من هذه الجهة وأصبح مثل الشرط العقلى والعادى ومثل السبب بجميع أقسامه فى توقف الواجب على كل ... وإن اختلفت جهة التوقف ، فإما أن يكون الدليل دالا على وجوب الكل . وإما أن يكون غير دال على وجوب شىء منها ، والتفرقة لم يقم عليها دليل يصح ، ولعلى لا أكون مبتعداً عن الحق إذا قلت إن معنا أمرين ، فعلا دل الدليل على وجوبه ، وشيئاً يتوقف وجود هذا الواجب عليه ، وهذا التوقف ثابت بدليل مستقل هو الشرع أو العقل أو العادة ، والمقصود من إيجاب الفعل إنما هو الإتيان به على وجه يبرىء الذمة ويسقط الطلب . وذلك إنما يكون إذا فعل مستوفيا شروطه وأركانه ؛ فالعلم بإيجابه يجعل الذهن ينساق إلى العلم بمقدماته فالأمر به يستلزم الأمر بمقدماته ؛ وإذاً فالدليل الدال على وجوب الواجب يدل على ذلك مطابقة وعلى وجوب مقدمته المقدورة التزاما وهو ما ذهب إليه الجمهور ، والله أعلم بالصواب .

إيجاب الشىء وتحريمه

الإيجاب كما سبق طلب الفعل طلباً جازماً . والتحريم طلب الكف عن الفعل طلباً جازما فهما متباينان تباينا كليا ، ومع هذا التباين هل يمكن اجتماعهما معا فى شىء واحد . أو أن ذلك غير ممكن ؟ — بيانا لذلك نقول : — الشىء الواحد إما واحد بالنوع وإما واحد بالشخص . — وبتعبير آخر إما أن يكون كليا أو جزئيا .

فإن كان واحدا بالنوع فالجمهور من العلماء على أنه لا مانع من اجتماع الإيجاب والتحريم فيه الإيجاب لفرد. والتحريم لفرد آخر، والوقوع أقوى أدلة الجواز. وقد ورد فى القرآن « لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله الذى خلقهن » فالسجود وهو الفعل المخصوص أوجب القرآن فرداً منه وحرم فرداً آخر، ووجه ذلك ظاهر.. وهو أن المانع من الاجتماع ما يترتب عليه من التناقض. أى كون الفعل مطلوبا غير مطلوب، ولا ثبوت لهذا مع تعدد متعلق الإيجاب والتحريم وتغايرهما، وبعض المعتزلة يخالفون هذا ويقولون إن مثل هذا الاجتماع غير جائز لأنه يستلزم أن يكون الشىء الواحد مأمورا به ومنهيا عنه. والسجود نوع واحد مأمور به لله سبحانه فلا يكون منهيا عنه.. والمنهى عنه إنما هو قصد تعظيم الشمس والقمر وهو غير السجود.

وهذا الكلام منهم سفسطة ومكابرة، لأن السجود لله فرد من مطلق السجود. والسجود لغيره فرد آخر، وكذلك تعظيم الشمس والقمر فرد من مطلق التعظيم. وتعظيم الله فرد آخر فما هو جوابهم فهو جواب لمخالفيهم، ويعرف هذا بمشترك الإلزام.

وإن كان الشى واحدا بالشخص فإنه أقسام ثلاثة.

١ — ماله جهة واحدة.

٢ — ماله جهتان متلازمتان. أى لا تنفك إحدهما عن الأخرى.

٣ — ماله جهتان منفكتان — أى لا تلازم بينهما.

فإن كان واحدا بالشخص والجهة فلا يجوز أن يجتمع فيه الإيجاب والتحريم. لما يلزم ذلك من طلب الإتيان به امتثالا الإيجاب. وطلب عدم الإتيان به. امتثالا للتحريم. وهذا جمع بين النقيضين فيكون التكليف به ممتنعاً إلا عند من يجوز التكليف بالمحال.

قال الآمدى اتفق العقلاء على استحالة الجمع بين الحظر والوجوب فى

فعل واحد من جهة واحدة إلا على رأى من يجوز التكليف بالمحال.. قال صاحب مسلم الثبوت : بل إن هذا التكليف تكليف محال. ولم يقل أحد بجوازه.

وإن كان له جهتان متلازمتان أى لا تنفك إحداهما عن الأخرى. فحكمه حكم ذى الجهة الواحدة لأن الجهتين المتلازمتين ترجعان فى المعنى إلى جهة واحدة.

وإن كانت الجهتان لا تلازم بينهما فحكمه حكم الواحد بالنوع. لأن تعدد الجهات كتعدد الأفراد فى تحقيق التغاير. إذ أن التغاير بين الشيئين يكون بالنوع وبالشخص وبالجهة. وإذاً فيكون الإيجاب متعلقاً بجهة، والتحريم متعلقاً بجهة غيرها فلا تناقض لعدم اتحاد المتعلق.

هذا هو حظ الأصوليين من هذا البحث ولا أعلم فيه خلافاً غير ماسبق عن بعض المعتزلة. غير أن الكاتبين يستطردون إلى البحث فى بعض الفروع الفقهية لبيان وجهات النظر المختلفة فيها. ومنه يتضح أن اختلافهم إنما هو فى التطبيق. فهو خلاف فقهى وقد تركت التمثيل لذى الجهة الواحدة ولذى الجهتين لما فى كل منهما من خلاف فى التطبيق وتوضيحاً لذلك ومتابعة للكاتبين نعرض للكلام عن بعض الصور.

الصلاة فى الأرض المغصوبة فعل ذو جهتين، كونه صلاة — وكونه غصباً. فهل الجهتان فيه متلازمتان أو غير متلازمتين ؟

الجمهور من الحنفية والشافعية والمالكية يرون أن الجهتين غير متلازمتين لأنهما وإن اجتمعا فى هذه الصورة فإن انفكاكهما ممكن ومتصور اذ أن الغصب يتحقق بدون الصلاة بأن يشغل المكان بأى عمل غيرها، والصلاة تتحقق بدون الغصب بأن تؤدى فى مكان آخر، بل إن الانفكاك بينهما ممكن فى هذه الصورة نفسها بأن يبيح مالك المكان المكان للمصلى فتوجد الصلاة بدون الغصب.. والمكلف هو الذى جمعهما باختياره. وإذاً فاجتماع الإيجاب والتحريم فى هذا الفعل جائز. فهذه الصلاة واجبة من حيث إنها صلاة وحرام من جهة أنها غصب، ولا تنافى لعدم الاتحاد بين متعلق الإيجاب الذى هو

الصلاة ومتعلق التحريم الذى هو الغصب . وعليه فهذه الصلاة صحيحه ويثاب عليها باعتبار ، وحرام ويعاقب عليها باعتبار آخر .

ومذهب الإمام أحمد بن حنبل والجبائى وأكثر المتكلمين وأهل الظاهر والزيدية . أن الجهتين فى هذا الفعل متلازمتان : وبيان ذلك :

أن الموجود من المصلى فى الدار المغصوبة أفعال اختيارية بها يتحقق الغصب فتكون حراما وهذه الأفعال بعينها جزء من حقيقة الصلاة . إذ هى عبادة ذات أقوال وأفعال . والصلاة التى جزؤها حرام لاتكون واجبة . ومقتضاه أن هذه الصلاة لاتكون صحيحة ولا يسقط بها الطلب .

والجمهور يعارضون ذلك بما لو أمر السيد عبده بفعل ونهاه عن إيقاعه فى مكان معين ، ففعله فى المكان المنهى عنه ، فإنه يقال إنه امتثل وعصى . ويحسن أن يثاب على الطاعة ويعاقب على المعصية . ولا مانع من ذلك إجماعا . فما هو جوابهم فهو جواب للجمهور .

وفضلا عن هذا فإن ماذهب إليه الجمهور من صحة هذه الصلاة قد تأيد بالإجماع على عدم مطالبة الظلمة بقضاء ما أدوا من الصلاة فى الدور المغصوبة مع كثرة ذلك منهم .ولو لم تكن صحيحة لامتنع على الأمة عدم الإنكار عليهم .

والقاضى أبو بكر الباقلانى مقتنع بكلام الإمام أحمد ومن لف لفه ، ومقتنع أيضاً بانعقاد الإجماع على عدم مطالبة الظلمة بقضاء ما أدوا من الصلاة فى الأماكن المغصوبة . ولاشتباه الأمر عليه ذهب إلى أن هذه الصلاة غير صحيحة ولا يسقط الطلب بها ولكنه يسقط عند فعلها . وكما قال الرازى هذا كلام بعيد لأن سقوط الطلب إما بالامتثال أو بالنسخ ، وكلاهما منتف هنا .

ومن صور الخلاف بين الفقهاء صوم يوم النحر والصلاة فى الأوقات المنهى عن الصلاة فيها . الشافعية ومن يرى رأيهم يقولون إن الجهتين فى كل منهما متلازمتان ، وذلك لأن المنهى عنه صوم يوم النحر ، والمأمور به مطلق

الصوم ، وصوم يوم النحر صوم مقيد ، والمقيد وهو المنهى عنه . فيه المطلق فيكون المطلق فى هذه الحال منهياً عنه . فالإعراض عن ضيافة الله الذى هو مناط النهى . لازم للصوم فى هذا اليوم لا ينفك عنه لأنه لا يحصل إلا به ، والحنفية يخالفون فى ذلك ويقولون إن النهى عن هذا الفعل نهى عن وصفه وهو الإيقاع فى هذا اليوم والنهى عن الشىء لوصفه لا يضاد وجوب أصله . ولذلك يقولون إن الصوم ينعقد فى يوم النحر . على معنى أنه لو نذر صوم يوم فكان يوم عيد فقد لزمه النذر ويطالب بقضائه .

والصلاة فى الأماكن التى تكره فيها . فعل ذو جهتين . ولا تلازم بينهما . فالنهى يرجع إلى جهة غير الجهة التى يرجع إليها الطلب . لأن النهى عن الصلاة فى هذه الأماكن لما فيها مما يظن معه انتفاء الخشوع المطلوب فى الصلاة . وهو خارج عن الفعل غير لازم له .

خطاب الوضع وأقسامه

الوضع مراد منه الجعل . وخطاب الوضع هو خطاب الله الوارد بوضع شىء مع حكم شرعى بحيث يكون بينهما ترتيب خاص .

هذا الترتيب الخاص هو ما سيتضح عند بيان أقسام هذا النوع من الحكم . . ولما كانت أقسامه منحصرة فى السببية والشرطية والمانعية والصحة وما يقابلها وكان بعض هذه الأقسام غير مخصوص بفعل المكلف بل يتناوله ويتناول غيره كما سيأتى . عرفوه بأنه .

خطاب الله الوارد بكون الشىء سبباً أو شرطاً أو مانعاً أو صحيحاً أو فاسداً فملك النصاب معنى من المعانى . والطهارة معنى من المعانى . وقتل الوارث مورثه معنى من المعانى كذلك . وقد تعلق بكل منها حكم شرعى هو ترتيب الأول مع وجوب الزكاة ترتيباً خاصا . وترتيب الثانى مع الصلاة والثالث مع استحقاق الإرث ترتيباً خاصا كذلك .

ففى الترتيب بين وجوب الزكاة وملك النصاب حكمان . وجوب الزكاة وهذا حكم وجعل ملك النصاب بحيث يترتب عليه وجوب الزكاة ترتيباً

خاصا . وهذا حكم آخر ، الأول حكم تكليفي ووجه ذلك ظاهر . . والثانى حكم وضعى لأن الشارع هو الذى وضعه ليترتب معه الحكم الأول هذا الترتيب المخصوص . ومثل هذا الكلام تماماً يقال فى الطهارة مع الصلاة والقتل مع استحقاق الأرث .

وتبعاً لتنوع هذا الترتيب تنوع هذا الحكم إلى السببية ، وهى اعتبار الشىء سبباً . والشرطية : وهى اعتبار الشىء شرطاً . والمانعية وهى اعتبار الشىء مانعاً ولما كان اعتبار الشىء كذا . أمراً غير محتاج إلى تعريف . لم يتعرض لذلك أحد .

وقد جرت العادة بتعريف متعلقات هذه الأنواع . لأنها المحتاجة لذلك ومتعلقاتها السبب والشرط والمانع .

وسلوكا لمسلكهم نقول وبالله التوفيق .

السبب

معناه فى اللغة كما فى القاموس . الحبل وما يتوصل به ، ومن ذلك قوله تعالى «فليمدد بسبب إلى السماء» ، وقوله «وآتيناه من كل شىء سببا فأتبع سبباً» أى آتيناه من كل شىء أراده ما يوصله إليه .

وفى اصطلاح الأصوليين . . وصف ظاهر منضبط معرف للحكم .

فالوصف مراد به المعنى وهو ما قابل الذات ، والظاهر هو المعلوم غير الخفى . والمنضبط المحدد الذى لا يختلف باختلاف الأشخاص والأحوال .

فمثلا — ملك النصاب سبب لوجوب الزكاة ، والسفر سبب لقصر الصلاة وللفطر فى رمضان . وشهود رمضان سبب لوجوب الصوم . ودخول وقت الصلاة سبب لوجوبها ، والقتل العمد العدوان سبب لوجوب القصاص . والنسب سبب للارث . والبيع سبب لنقل الملك . والاضطرار سبب الإباحة الأكل من الميتة . وخوف العنت سبب فى إباحة نكاح الإماء.

والسلس سبب فى إسقاط وجوب الوضوء لكل الصلاة . والطلاق سبب لوجوب العدة .

وكل من هذه الأشياء واضح أنه معنى لا ذات ، وأنه ظاهر غير خفى ومنضبط غير مختلف.

والغنى مختلف باختلاف الأشخاص والأحوال ، فشخص يغنيه ألف مثلا - وآخر لا تغنيه آلاف ، وألف يغنى وقت الرخاء . وآلاف لاتغنى فى زمن الشدة ، والمشقة فى السفر مختلفة كذلك . ولهذا الاختلاف لم يجعل الغنى سببا لوجوب الزكاة ولا المشقة سببا فى قصر الصلاة ، وعلوق الجنين بالرحم أمر خفى لا يمكن الاطلاع عليه . وكذلك ميل القلب أو رجاء النفع . ولهذا الخفاء لم يجعل الأول سببا لوجوب العدة ولا الثانى سببا لاستحقاق الإرث .

ملك النصاب وما شابهه أوصاف ظاهرة منضبطة ربط الشارع بينها وبين الأحكام المترتبة عليها على أنها معرفة لها كما نص على ذلك فى تعريف السبب .

وكون السبب معرفا للحكم أى مجرد علامة عليه من غير تأثير له فيه هو مذهب الجمهور . وقيل إنه مؤثر فيه بذاته وهو مذهب المعتزلة وقيل إنه مؤثر فيه بإذن الله وهو مذهب الغزالى . وقيل إنه باعث عليه وهو مذهب الآمدى .

وإذا كان السبب علامة على الحكم أو مؤثراً فيه أو باعثاً عليه - كان وجوده مستلزماً لوجود الحكم وعدمه مستلزماً لعدمه ، ولهذا عرف بأنه ما يلزم من وجوده وجود المسبب ومن عدمه عدمه . وبالتأمل يظهر أن ما تصدق عليه (ما) فى قولهم ما يلزم من وجوده الوجود الخ . هو الوصف الظاهر المنضبط . وإذاً فالتعريف الأول يوضح حقيقة السبب والثانى يبين خاصته .

هذا - وكون السبب يلزم من وجوده الوجود يخرج المانع فإن وجوده

كما سيأتى يستلزم عدم الحكم . ويخرج الشرط أيضا لأن وجوده لا يستلزم وجودا ولا عدما كما سيأتى . ومن الأمثلة السابقة يظهر أن السببية متنوعة إلى وقتية كالدلوك لوجوب الصلاة ، وغير وقتية وتسمى معنوية كالإحصان من الزانى لوجوب الرجم .

الشرط

معناه فى اللغة الزام الشىء والتزامه فى البيع ونحوه . وجمعه شروط — وبتحريك الراء . والعلامة . . وجمعه أشراط .

وفى مصطلح العلماء . هو الوصف الظاهر المنضبط الذى يتوقف عليه وجود الحكم من غير إفضاء إليه ، فالوصف الظاهر المنضبط سبق بيانه ، وتوقف وجود الحكم عليه معناه أن الحكم لا يوجد إلا إذا وجد هو ، فلو لم يوجد لم يوجد الحكم المشروط به . أى أن عدم الشرط يستلزم عدم المشروط ، ومن غـــير إفضاء إليه . أى من غير تأثير له فيه . ومعناه أن وجوده لا يستلزم وجود المشروط ولا عدمه ، ولهذا عرف بأنه ما يلزم من عدمه عدم المشروط ، ولا يلزم من وجوده وجوده ولا عدمه . وبالجملة الأولى يخرج المانع فإن عدمه لا يستلزم شيئا كما سيأتى ، وبالجملة الثانية يخرج السبب فإن وجوده يستلزم الوجود كما سبق . —

مثال ذلك .

الطهارة بالنسبة لذات الصلاة أو لصحتها . بناء على أن الحقائق الشرعية مخصوصة بما يكون صحيحا منها ، أو هى شاملة للصحيح وغيره ، وطهارة المبيع بالنسبة للبيع . والنكاح لوقوع الطلاق ، وحولان الحول لوجوب الزكاة . والقدرة على تسليم المبيع لصحة البيع . والرشد لدفع مال اليتيم إليه وإرسال الرسل للثواب والعقاب .

فلو لم توجد الطهارة لم توجد الصلاة أو لم تثبت صحتها . ولو انعدمت طهارة المبيع لم يوجد البيع أو لم تثبت صحته ، ولو انعدم النكاح لم يتحقق

وقوع الطلاق ، وظاهر أن وجود كل من هذه الأشياء لا يستلزم وجود ما قيد به ولا عدمه . يوضح ذلك ما لو توضأ قبل دخول الوقت مثلا ، فقد وجد الشرط ولم يستلزم ذلك وجود المشروط ولا عدمه .. ومثل ذلك يقال فى غير الطهارة من كل ما ثبت أنه شرط .

هذا : — وقد ورد على تعريف الشرط السابق أنه غير جامع . لأن حولان الحول شرط باتفاق . ووجوب الزكاة متوقف عليه . على معنى أن ملك النصاب وحده لا يفضى إليه إلا إذا قارنه حولان الحول . فقد لزم من وجوده الوجود ، وهذا قد نفاه التعريف المذكور ، وليكون التعريف شاملا لكل أفراد المعرف زاد بعضهم قيدا يحقق هذا فقال، الشرط ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته . وبهذا القيد «لذاته» شمل التعريف ما كان غير شامل له . لأن اقتضاء الشرط للوجود فى هذه الصورة إنما كان لمقارنته للسبب وليس ذاتيا له . وإلا لاقتضاه ولو لم يقارنه السبب . ولا قائل بذلك ، ومثل ذلك يقال فى الشرط المقارن المانع .

وفريق من العلماء يرى أنه لاداعى لزيادة هذا القيد فى التعريف مستندا إلى أن الذى اقتضى الوجود إنما هو السبب ، وأما الشرط فلا مدخل له فى ذلك

وأخيرا فإن الشرط متنوع إلى شرط للحكم وشرط للسبب

فالقدرة على تسليم المبيع شرط للحكم الذى هو صحة البيع ، والطهارة شرط لسبب الصلاة الذى هو تعظيم المولى سبحانه وتعالى — إذ مع عدم الطهارة لا يتحقق التعظيم

المانع

وهو وصف وجودى ظاهر منضبط معرف نقيض الحكم أو حكمة السبب .

وهذا التعريف يعطى أن المانع ينقسم إلى مانع للحكم ومانع للسبب .

فالأول — ماتضمن حكمة تنافى الحكم — ومثاله — ما لو قتل الوارث مورثه . . فإن القرابة سبب لحكم شرعى هو الإرث . وقتل الوارث مورثه يمنع هذا الحكم ، مع أن سبب هذا الحكم وهو القرابة قائم . وكان القتل مانعاً من الإرث لحكمة هى منع الورثة من إستعجال موت مورثيهم : —

والثانى ما تضمن حكمة تنافى سببية السبب . ومثاله : الدين على القول بأنه مانع من وجوب الزكاة — فإن سبب وجوب الزكاة — ملك النصاب لأنه دليل الغنى ، ومع الدين لا يتحقق به غنى فلا يصلح لترتب الحكم عليه . ومعناه أن ما كان سبباً لم يعد سبباً .

وبالتأمل يظهر أن هذا المانع كمانع السبب فقد منع الحكم أيضاً . إلا أن أثره لما كان ثابتا فى السبب أصالة خص به . . وعدم الحكم إنما كان لعدم السبب . فلم ينسب إلية لأنه أثر لأثره . فهو أثر له بالتبع وليس أثرا له بالأصالة .

لم كان المانع وجوديا .

معلوم أن مانع الحكم إنما يمنعه بعد تحقق أسبابه وشروطه لتضمنه حكمة تقتضى ذلك . . وكذلك مانع السبب لا يكون إلا بعد ثبوت السبب وتحقق سببيته ، وكل ذلك يحتم أن يكون وجوديا ، لأنه إن لم يكن كذلك كان عدميا . ولا بد أن يكون عدما مضافا أى عدم شىء . ولا يجوز أن يكون عدما مطلقا . لأنه الأصل فى كل شىء ، ونسبته إلى كل الأشياء واحدة فلا يترتب عليه مع أحدها بخصوصه شىء خاص ، وكذلك لا يجوز أن يكون عدم شىء . . لأن ذلك الشىء إما أن يكون سببا وإما أن يكون شرطا . . وأيا ما كان فعدم الحكم حينئذ إنما يكون لعدم السبب أو عدم الشرط ، وقد سبق أن المانع لا يتحقق ولا يثبت أثره إلا بعد وجود الأسباب والشروط ، ومقتضاه أن المانع لا يكون عدميا : — هذا وقد يكون شىء واحد سببا وشرطا ومانعا ، يكون سببا لشىء وشرطا لشىء ومانعا من شى . فالإيمان سبب فى الثواب . وشرط فى التكليف . . ومانع للقصاص من المسلم للكافر عند من يرى ذلك .

الصحة والفساد

من أقسام خطاب الوضع الصحة وما يقابلها . والصحة كما تكون وصفا للعبادات تكون وصفا للمعاملات، وهي عبارة عن وقوع الفعل ذى الوجهين موافقا أمر الشارع ... والوجهان موافقة أمر الشارع ومخالفته ، يعني أن الفعل الذى يقع مرة موافقا أمر الشارع ومرة مخالفاله يكون صحيحا إذا وافقه، وإنما يكون كذلك إذا وقع مستجمعا ما اعتبره الشارع فيه من الشروط والأركان . ومظهر ذلك فى المعاملات صلاحيتها لأن يترتب عليها أثرها، وأثر المعاملة ما شرعت له ، فالبيع شرع لنقل الملك ، فنقل الملك أثره.. والإجارة شرعت لاستيفاء المنفعة لأحد المتعاقدين واستحقاق الأجر للثانى .فهذا أثرها.

ومظهر موافقة أمر الشارع فى العبادة وقوعها على وجه لا يجب معه قضاؤها، وهذا رأى الفقهاء . وفى رأى المتكلمين وقوعها مسقطة للطلب وإن وجب قضاؤها بعد ذلك ... ومبنى هذا الخلاف إختلافهم فيما يجب به القضاء إذا وجب . أهو الأمر الذى وجب به الأداء وهذا مذهب الفقهاء أو هو أمر جديد غير هذا الأمر . وهذا رأى المتكلمين ... فأقيموا الصلاة .مثلا معناه عند الفقهاء . أدوها مستجمعة شروطها وأركانها فى الواقع ونفس الأمر . فإن لم تؤد كذلك فإن هذا الطلب لا يزال متعلقا بكم ولا يسقط إلا بفعلها على الوجه الأول .

ومعناه عند المتكلمين . أدوها مستوفيه شروطها وأركانها على حسب وسعكم. والذى فى وسع المكلف هو أن يفعل الواجب متحققة فيه الشروط والأركان فى ظنه.. فإذا تبين بعد أن هذا الظن لم يكن مطابقا للواقع فإن الفعل يكون مطلوبا ثانيا ولكن بدليل آخر . فأما الطلب الأول فقد سقط بالفعل السابق .

ويظهر هذا الخلاف فى صلاة من صلى وهو يظن أنه متطهر ثم تبين له بعد أنه لم يكن متطهرا .

فالفقهاء يقولون هذه صلاة يجب قضاؤها . ومعنى ذلك أن الطلب الوارد بها لم يسقط .. ومقتضاه أن فعلها الأول لم يوافق أمر الشارع فلا تكون صحيحة .

أما المتكلمون فإنهم يقولون هذه الصلاة حين فعلها كانت موافقة لأمر الشارع فى ظن المكلف ، وبناء على ذلك سقط الطلب الخاص بها ، فلما ظهر بعدُ أن هذا الظن لم يكن صحيحا طلبت ثانيا ولكن بدليل آخر غير الدليل الأول . ومادامت قد وافقت أمر الشارع حال وقوعها فإنها تسمى صحيحة .

ومن ذلك يظهر أنه لا خلاف بين الفريقين فى وجوب قضاء هذه الصلاة بعد انكشاف الأمر وإن سماها فريق منهم صحيحة وسماها الآخرون غير صحيحة وإنما الخلاف بينهم فيما يجب به القضاء ، ولكل منهم وجه لا يتسع المجال لبيانه .

ثم إن إيقاع الفعل صحيحا أى موافقا أمر الشارع مطلوب ومأمور به ، وإيقاعه مخالفا أمر الشارع منهى عنه . وفى هذه الحالة يوصف بما يقابل الصحة . وهو الفساد والبطلان .. سواء كان النهى عنه راجعا إلى أصله ... كبيع الجنين فى بطن أمه أو راجعا إلى وصفه كالربا وصوم يوم النحر . والتسوية بين الفاسد والباطل رأى من عدا الحنفية .. أما هم فيقولون . إن كان النهى عن الشىء راجعا لأصله سمى باطلا .. وإن كان راجعا لوصفه سمى فاسدا . ورتبوا على هذا الاختلاف اختلاف الأحكام المترتبة على كل ويعلم ذلك من كتب الفقه .

هذا . ومن الناس من ذهب إلى أن الصحة وما يقابلها ليسا من أحكام الشرع وإنما هما من أحكام العقل . ذلك لأن الشرع لم يرد إلا بطلب الفعل وتقييده بشروط خاصة وأركان معينة ، إن استوفاها كان صحيحا . وهذا مفهوم ضمنا . واستيفاق الفعل لهذه الأشياء مرجعه إلى العقل لأنه الذى

يدركه.. وليس راجعا إلى الشرع لأنه لم يرد عنه ما يفيد أن هذا الفعل موافق أو غير موافق.

وفى تعريف الصحة قلنا إنها موافقة الفعل ذى الوجهين. ومقتضاه أن ذا الجهة الواحدة لا يتصف بها كالإيمان فإنه لا يقع إلا موافقا أمر الشارع فلو خالفه لا يسمى إيمانا.

الرخصة والعزيمة

الرخصة فى اللغة التسهيل. فى القاموس. الرخصة ترخيص الله للعبد فيما يخففه عليه وهو التسهيل من الرخص ضد الغلاء.

وفى اصطلاح الاصوليين ... هى الحكم الشرعى السهل المنتقل إليه من حكم شرعى صعب لعذر مع بقاء السبب للحكم الأصلى — وتوضيح ذلك.

أن الأدلة الدالة على وجود الله واتصافه بصفات الكمال سبب فى وجوب الإيمان وحرمه الكفر، فلو أن مؤمنا أكره على التلفظ بما يكفر أذن له فى ذلك دفعا للأذى عن نفسه ولا إثم عليه.

والأكل من الميتة حرام بنص القرآن. وسببه ما فيها من خبث يضر فلو توقف حفظ الحياة على الأكل منها كان مأذونا فيه ولا إثم.

ففى الصورة الأولى قد تغير الحكم من صعوبة. هى حرمة التلفظ بكلمة الكفر. إلى سهولة هى الإذن فى ذلك. لعذر هو الأكراه. مع بقاء سبب التحريم وهو أدلة وجوب الإيمان — وفى الصورة الثانية قد تغير الحكم أيضاً من صعوبة هى حرمة الأكل إلى سهولة هى الإذن فيه لعذر هو ضرورة حفظ النفس. مع بقاء سبب الحكم الأصلى وهو خبث الميتة.

فالإذن فى التلفظ بكلمة الكفر عند الإكراه على ذلك. والإذن فى الأكل من الميتة عند الاضطرار إليه مع عدم المؤاخذة على شىء منهما هو الرخصة. وسهولة هذا الحكم بالنسبة إلى الحكم الأصلى من الوضوح بمكان.

ومثله فى الوضوح أن سبب هذا التغير هو العذر ، وأن سبب الحكم الأصلى باق كما هو .

ولعل ذلك يغنى عن شرح التعريف بما هو مألوف من الكاتبين :

وبما تقدم يتضح أن الحكم الشرعى الذى لم يكن منتقلا إليه من حكم آخر — بل كان مشروعاً ابتداء كإيجاب الصلاة والزكاة ليس من الرخصة — وكذلك ليس منها الحكم المنتقل إليه إذا كان فيه صعوبة بالنسبة للمنتقل عنه . كحرمة الاصطياد بالإحرام بعد كونه مباحاً قبله — والمنتقل إليه لغير عذر وإن كان سهلا بالنسبة للأول كحل ترك تجديد الوضوء لمن لم يحدث بعد كونه مكروهاً — ومثل ما تقدم فى كونه ليس من الرخصة الحكم السهل المنتقل إليه من حكم صعب لعذر لكن مع عدم بقاء سبب الحكم الأصلى ، وذلك كحل ترك المسلم الثبات لعشرة من الكفار بعد أن كان ذلك ممنوعاً فإن الحكم الأصلى وهو وجوب الثبات للعشرة من الكفار قد زال سببه وهو قلة المسلمين ، وحين أبيح لهم ترك هذا الثبات لم يكونوا قلة وإنما كانوا كثرة .

وكل ما بينا خروجه عن الرخصة قد خرج بالقيود الواردة فى تعريفها كما هو ظاهر .

هذا — وللشافعية فى تقسيم الرخصة اتجاه وللحنيفة اتجاه آخر .

فأما الشافعية فقد قسموها إلى أقسام أربعة .

الأول : واجبة كأكل الميتة للمضطر . حكمه الأصلى التحريم . وسببه ما فى الميتة من مظنة الضرر . وإذا توقف على هذا الأكل حفظ الحياة أصبح واجباً لعذر هو حفظ الحياة وسبب الحكم الأصلى وهو خبث الميتة باق كما هو . ووجوب الترخص فى هذه الحالة مستند إلى قوله تعالى « ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة » .

الثانى : مندوبة كقصر الصلاة للمسافر سفراً خاصاً . الحكم الأصلى وجوب الإتمام . وسببه دخول الوقت . وقد تغير هذا الحكم إلى جواز

القصر لعذر وهو المشقة . وسبب الحكم الأصلى لايزال باقياً . وكان هذا النوع من الرخصة مندوباً أخذاً من قول عمر رضى الله عنه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلو صدقته .

الثالث : مباحة كالسلم وهو بيع يتعجل فيه الثمن ويتأخر المثمن . الحكم الأصلى عدم الجواز . وسببه حكمة النهى عن بيع الإنسان ما ليس عنده كما فى حديث حكيم بن حزام ، لا تبع ما ليس عندك . وقد تغير هذا الحكم إلى الإباحة لعذر هو الحاجة إلى ثمن الغلات قبل وجودها . وسبب الحكم الأصلى باق كما هو واضح . وإنما كانت هذه الرخصة مباحة لأن هذا الطريق غير متعين لدفع الحاجة . لأن الاقتراض مثلا طريق آخر .

الرابع : خلاف الأولى كفطر مسافر لا يتضرر بالصوم . الحكم الأصلى وجوب الصوم وسببه شهود الشهر وقد تغير هذا الحكم إلى حل الفطر لعذر وهو المشقة . وسبب الحكم الأصلى لا يزال باقياً ، فإن تضرر بالصوم كان الفطر أولى . وإنما كانت هذه الرخصة خلاف الأولى أخذاً من قوله تعالى « وأن تصوموا خير لكم » إذ أنه يفيد أن الصوم مأمور به أمراً غير جازم . وهو يتضمن النهى عن تركه . وما نهى عنه نهيا غير صريح فهو خلاف الأولى .

هذا هو مسلك الشافعية واتجاههم فى تعريف الرخصة وتقسيمها . ومنه يظهر أنهم يشترطون لتحقق الرخصة بقاء سبب الحكم الأصلى قائما . وأن مدار التقسيم ومناطه عندهم هو العذر . أما الحنفية فقد عرفوها بأنها ماشرع ثانيا مبنيا على العذر ، ولهم فى تقسيمها اتجاه يخالف اتجاه الشافعية ، ومن كلامهم يظهر أن مناط التقسيم عندهم هو سبب الحكم الأصلى من جهة بقائه وعدم بقائه ، وفى حال بقائه إما أن يترتب عليه الحكم من غير تراخ أو يتراخى عنه لعارض ، وفى حال عدم بقائه إما أن يكون هذا الحكم الذى هو الأصلى مشروعا فى بعض الأحوال دون بعض آخر أو غير مشروع أصلا ، وعليه فالأقسام عندهم أربعة .

الأول . ما يبقى فيه سبب الحكم الأصلي قائما مع ترتب حكمه عليه من غير تراخ ، وهذا القسم رخصة حقيقة وأحق الأقسام بكونه رخصة . وضبطوه بأنه ما استبيح مع قيام المحرم والحرمة ، ومعنى هذا أن دليل التحريم الذي هو الحكم الأصلي باق كما هو . وأن حكمه الذي هو التحريم ثابت وباق لم يتغير . ومعنى استباحته في هذه الحالة . أنه يعامل معاملة المباح في عدم المؤاخذة عليه ، ومثلوه بإجراء المكره كلمة الكفر على لسانه وقلبه مطمئن بالإيمان . فإن الأدلة الدالة على حرمة الكفر قائمة لم يعارضها معارض . وهي أدلة عقلية لايتخلف عنها مدلولها . . فالحرمة باقية ، وقد رفعت المؤاخذة للعذر

ومثلوه أيضاً بإفطار المكره في رمضان . وجنايته على الاحرام ، وإتلافه مال الغير . وعندهم أن الأخذ بالعزيمة في هذا القسم أولى ولو قتل بالعزيمة كان مأجوراً ، وأيدوا هذا بما روى أن مسيلمة أخذ اثنين من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال الأول ، ماتقول في محمد ؟ قال رسول الله ، قال فما تقول في ؟ قال وأنت أيضاً . فخلاه . وقال للاخر . ماتقول في محمد ؟ قال رسول الله . قال فما تقول في ؟ قال أنا أصم . . فأعاد عليه ثلاثاً . فأعاد جوابه . . فقتله . فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أما الأول فقد أخذ برخصة الله تعالى وأما الثاني فقد صدع بالحق فهنيئاً له .

الثاني : ما يبقى فيه سبب الحكم الأصلي قائماً ولكن تراخى عنه حكمه لعارض اقتضى ذلك . وهذا القسم رخصة حقيقة أيضاً ولكنه أبعد عن حقيقة الرخصة من القسم السابق . وضبطوه بأنه ما استبيح مع بقاء السبب للحكم الأصلي مع تراخي حكم هذا السبب . ومثلوه بإفطار المسافر في رمضان . فان الحكم الأصلي هو وجوب الصوم . وسببه شهود الشهر وهو لايزال قائما . ولكن حكمه قد تراخى عنه في حال السفر بقوله تعالى

« ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر » فهذا النص يقضى بأن المسافر لايجب عليه الصوم فى حال سفره

الثالث : مالم يبق فيه سبب الحكم الأصلى قائما . ولم يعد هذا الحكم مشروعا علينا أصلا .. وهذا القسم رخصة مجازا وأتم فى المجازية . إذ لا شبه بينه وبين الرخصة . ومثلوه بما رفع عنا من الإصر والأغلال التى كانت على من قبلنا . مثل اشتراط قتل النفس فى صحة التوبة .

الرابع : مالم يبق فيه سبب الحكم الأصلى قائما فى حال لا يكون فيها مشروعا لبعض الأفراد . ويكون المشروع فى حقهم غيره وفى حال يكون هو المشروع . ومثلوه بالسلم وتناول الخمر لإزالة الغصة والأكل من الميتة للمضطر . وهذا القسم من حيث أنه مشروع للبعض كان شبيها بالرخصة وكان رخصة مجازاً ، لكنه قريب من حقيقة الرخصة بالنسبة للقسم السابق عليه .

هذا . واستيعاب الكلام على هذه الأقسام ميسور عند الرجوع إلى مطولات الكتب .

غير أننا نسترعى النظر إلى ما أوضحنا من اختلاف الفريقين فى مناط التقسيم وأنه العذر عند الشافعية .. وسبب الحكم الأصلى بقاء أو عدم بقاء عند الحنفية . ولعل ما ذهب إليه الحنفية من عدم اشتراط بقاء سبب الحكم الأصلى لتحقق الرخصة خلافاً للشافعية مجرد اصطلاح منهم ، ولعل ذلك منهم يشبه ما يقرره الشاطبى فى موافقاته إذ يقول ، إن الرخصة تطلق بإطلاقات أربعة

الأول : ماشرع لعذر شاق من أصل كلى يقتضى المنع ، كالصلاة قاعداً لمن يقدر على القيام

الثانى : ما استثنى من أصل كلى يقتضى المنع من غير اعتبار بكونه لعذر شاق ، فيدخل فيه القرض والقراض والمساقاة

الثالث : ما وضع عنا من التكاليف الشاقة التى كانت على من قبلنا

الرابع : ما كان من المشروعات توسعة على العباد مطلقاً ، ويقول إن الرخص حظ العباد من لطف الله فتشمل المباحات

العزيمــــة

أما العزيمة ، ففى اللغة مأخوذة من عزم على الشىء : أراد فعله وقطع عليه ، أو جدّ فيه ، والعزائم : الرقى ، وعزائم الله فرائضه التى أوجبها

وعند الأصوليين . قال الآمدى هى ما لزم العباد بإلزام الله تعالى ، وعرفها ، غيره بأنها الحكم الصعب المنتقل عنه إلى حكم سهل لعذر ، وعلى الجملة ـ كل ما لم تتحقق فيه القيود السابقة فى تعريف الرخصة ، وعرفت كما فى التحرير بأنها ماشرع ابتداء غير مبنى على العوارض ، وعرفها الشاطبى بأنها ماشرع من الأحكام الكلية ابتداء ، ومعنى كليتها كما يقول أنها لا تختص ببعض المكلفين دون بعض ولا ببعض الأحوال دون بعض ومعنى شرعيتها ابتداء أن يكون قصد الشارع بها إنشاء الأحكام التكليفية على العباد من أول الأمر فلا يسبقها حكم شرعى قبل ذلك

وعلى الجملة فهل لا تتحقق العزيمة إلا فى مقابلة الرخصة ، أو توجد حيث لا تكون هناك رخصة ؟ رأيان

وهل الرخصة والعزيمة قسمان للحكم أو للفعل ؟ وعلى أنهما من أقسام الحكم ، فهل هما من أقسام الحكم التكليفى ؟ او من أقسام الحكم الوضعى . بكل قال فريق ، ولكل وجه ومستند .

يرى بعضهم أن جعلهما من أقسام الحكم أقرب إلى المدلول اللغوى من جعلها من أقسام الفعل الذى هو متعلق الحكم ، ووجه ذلك أن وصف الفعل الذى هو متعلق الحكم بالسهولة أو كونه مقصوداً قصدا مصمما إنما هو باعتبار ما تعلق به وهو الحكم فإنه الموصوف بذلك حقيقة ، ووصف الفعل بهما إنما هو باعتبار الحكم المتعلق به .

وعلى أنهما من أقسام الحكم الوضعى فلا منافاة بين هذا وبين تقسيمهما إلى الواجب وغيره من أقسام الحكم التكليفى فإن الصوم والصلاة مثلا يتعلق بكل منهما حكم تكليفى هو الوجوب وحكم وضعى هو كونه عزيمة أو رخصة .

قال شارح التحرير : للشارع فى الرخص حكمان . كونها وجوباً أو ندباً أو إباحة وهو حكم تكليفى - وكونها مسببة عن عذر طارىء فى حق المكلف يناسبه تخفيف الحكم مع قيام الدليل على الأصل . وهو من أحكام الوضع . . . فإيجاب الجلد للزانى من أحكام التكليف من وجه ، ومن أحكام الوضع من حيث كونه مسبباً عن الزنى .

الأدلة الشرعيـــة

فيما سبق عرفنا أن أصول الفقه هو القواعد التى يوصل البحث فيها إلى استنباط الأحكام من أدلتها . واستنتجنا من ذلك أن موضوع هذا العلم هو أدلة الفقه الإجمالية من حيث يوصل البحث فيها إلى القدرة على استنباط الأحكام ..وفى غير موضع ذكرنا أن أدلة الفقه الإجمالية هى القرآن والسنة والإجماع والقياس وأنواع الاستدلال .

ووجه الحصر : أن الدليل إما وحى وإما غير وحى . والوحى متلو وغير متلو : فإن كان وحياً متلوا فهو القرآن ، وإن كان وحيا غير متلو فهو السنة .. وإن كان غير وحى فإن كان رأى المجتهدين من الأمة فهو الإجماع ، وإن كان إلحاق أمر بآخر فى حكم لاشتراكهما فى العلة فهو القياس ، وإن لم يكن شيئاً من ذلك فهو الاستدلال ، وهو متنوع إلى أنواع .

وفى تعريف الحكم قلنا إنه خطاب الله ، والمراد به ما خاطب الله به العباد ، وهو القرآن . وبينا أن السنة والإجماع والقياس تابعة له ومتفرعة عنه ، وأنه العمدة والأصل والمرجع ، فكان لذلك حقيقاً بتقديم الكلام عنه على الكلام عن باقى الأدلة :

وخضوعاً للمنهج نقصر البحث فيه على : تعريفه ، والقراءة الشاذة وحكم الاحتجاج بها ، والبسملة هل هى آية أو ليست بآية ؟

القرآن

فى اللغة : مصدر مرادف للقراءة ومن ذلك قوله تعالى « إن علينا جمعه وقرآنه فإذا قرأناه فاتبع قرآنه » ثم نقل من هذا المعنى وجعل اسماً للكلام المخصوص من باب إطلاق المصدر على مفعوله — وهو مهموز — وإذا حذفت الهمزة منه كان ذلك للتخفيف . ودخول أل عليه للمح الأصل لا للتعريف .

أما معناه فى الاصطلاح فإن معرفته تحتاج إلى مقدمة نوجزها فيما يلى :

معلوم أن القرآن هو الكتاب الذى أنزله الله على محمد خاتم الأنبياء والمرسلين ، وأنه سبحانه وتعالى جعله المعجزة الكبرى على صدق الرسول عليه الصلاة والسلام . وأودعه دينا قيما ، وتشريعا محكما ، حوى من النظم والأحكام ما فيه خير الناس وصلاحهم فى أولاهم وآخرتهم ، نظم علاقة المرء بخالقه وعلاقات الناس بعضهم ببعض . ولذلك كان محل العناية من العلماء والباحثين منذ نزل وظل كذلك وسيظل إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها . وقد تعددت جهات البحث فيه من علماء المسلمين تعدداً يرجع إلى اختلاف أنظارهم .

ففريق يتجه نظره إلى نظمه وأدائه ، وفريق ينظر إلى أسلوبه وإعجازه وفريق ينظر إلى كتابته ورسمه ، وفريق ينظر إلى تفسيره وشرحه لاستخراج ما فيه من آداب وعظات أو لاستخراج ما فيه من تشريعات ونظم ، وطائفة تنظر إليه من ناحية كونه كلام الله وكونه قديماً أو غير قديم ، إلى غير ذلك من نواحى البحث .

تعددت جهات البحث فى القرآن على ما سلف فتعددت تبعاً لذلك العلوم والتآليف . وكل ذلك مظاهر من عناية المسلمين بقرآنهم ، وأدلة

حية تنطق بأنه من عند الله وتصدقه فيما يقول « إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون » .

وتبعاً لهذا التعدد تعددت العبارات التى تكشف عن حقيقة القرآن فكل طائفة تذكر من الخصائص ما يتفق مع غرضها .

القرآن عند علماء الكلام :

القران كلام الله ، ولا شك . والكلام يطلق على النفسى واللفظى . وعلماء الكلام إنما يبحثون عنه من ناحية كونه قديماً غير مخلوق ، فهو عندهم أمر نفسى ، والكلام يطلق بالمعنى المصدرى على التكلم ، وبالمعنى الحاصل بالمصدر على أثره وهو المتكلم به وله عندهم بكل من الإطلاقين معنى :

فعلى الأول : هو الصفة القديمة المتعلقة بالكلمات الحكمية من أول الفاتحة إلى آخر سورة الناس . وقالوا عن الكلمات إنها حكمية ؛ لأنها ليست ألفاظاً حقيقية مصورة بصورة الحروف والأصوات .

وعلى الثانى : هو تلك الكلمات الحكمية الأزلية المترتبة فى غير تعاقب المجردة عن الحروف اللفظيه والذهنية والروحية .

وقالوا عن الكلمات إنها أزلية ليثبتوا لها معنى القدم . وقالوا إنها غير متعاقبة لينفوا عنها الحدوث ؛ لأن التعاقب يستلزم الزمان ، وهو حادث ، وقالوا إنها مجردة عن الحروف اللفظية والذهنية والروحية ليثبتوا أنها غير مخلوقة .

القرآن عند الأصوليين وعلماء اللغة :

معلوم أن بحث الأصوليين فى القرآن إنما هو لاستنباط الأحكام منه ، وأن بحث علماء اللغة عنه إنما هو من ناحية إعجازه . وغرض هؤلاء وهؤلاء إنما يتحقق بألفاظه . لذلك كان بحثهم عنه باعتباره ألفاظا . ولهم فى الكشف عن حقيته عبارات لا يغاير بعضها بعضا إلا بالإيجاز والإطناب

فمنهم من يقول : هو اللفظ المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم للاعجاز بأقصر سورة منه المكتوب فى المصاحف المنقول بالتواتر المتعبد بتلاوته

ومنهم من يقتصر فى بيانه على وصف الإعجاز . ومنهم من يقتصر على الإنزال والإعجاز . ومنهم من يقتصر على الكتابة فى المصاحف والنقل بالتواتر . ولكل وجه .

وإذا كان غرض الأصوليين من البحث فى القرآن كما سبق هو استنباط الأحكام منه — وذلك إنما يكون مما ثبت يقينا أنه كلام الله ، وكان ذلك يتحقق بقيود ثلاثة : الإنزال على النبى صلى الله عليه وسلم — والنقل بالتواتر والتعبد بالتلاوة . كان أنسب العبارات لغرض الأصوليين فى بيان القرآن هى أنه :

اللفظ المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم المنقول بالتواتر المتعبد بتلاوته

فاللفظ جنس فى التعريف يشمل المفرد والمركب ؛ فإن الاستدلال على الأحكام كما يكون بالمركبات يكون بالمفردات كالعام والخاص والمطلق والمقيد .

والمنزل على محمد صلى الله عليه وسلم . فصل يخرج به ما لم ينزل أصلا ، مثل كلامنا ، ومثل لفظ الحديث النبوى — وخرج ما نزل على غير محمد كالتوراة والإنجيل .

والمنقول بالتواتر . فصل ثان خرج به القراءات غير المتواترة ... مشهورة كانت كقراءة ابن مسعود . « متتابعات عقب قوله تعالى فى كفارة اليمين . « فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام » أو غير مشهورة كقراءة ابن عباس « وكان أمامهم ملك يأخذ كل سفينة صالحة غصبا » .

والمتعبد بتلاوته . فصل أخرج الأحاديث القدسية إذا تواترت .
وأخيرا فإن القرآن على ما ذهب إليه المتكلمون علم شخصى لأنه الصفة

القديمة المتعلقة بالكلمات الحكمية . أو الكلمات نفسها ، وكل منهما أمر واحد لاتعدد فيه . وإلا كان حادثا لأن التعدد من أمارات الحدوث .

وكذلك هو علم شخصى على ماذهب إليه الأصوليون وعلماء اللغة لأن الألفاظ واحدة لا تعدد فيها — وتعددها ظاهرا المصور فى تعدد قارئيها وكاتبيها وما تكتب فيه .. تعدد اعتبارى . مثله مثل تعدد الصور لمرئى واحد . ومثل هذا التعدد لايوجب تعددا فى الذات ، ومن المقرر أن الأعلام الشخصية لايصاغ لها تعـــاريف لأنها جزئيات تتعين بالإشارة ونحوها . والمحتاج للتعريف إنما هو الأمور الكلية . فكيف مع هذا يذكر للقرآن تعريف أو تعاريف .... أجيب عن هذا بأجوبة ثلاثة :

الأول : منع أن التعريف خاص بالمهايا الكلية . ولم لايجوز أن تعرف الجزئيات بأمور كلية لا يتحقق مجموعها فى الخارج إلا فى هذا الشخص . وقد قال صاحب التلويح . إن الشخصى قد يحد بما يفيد امتيازه عن جميع ماعداه بحسب الوجود لا بما يفيد تعينه وتشخصه بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين بحسب العقل فإن ذلك إنما يحصل بالإشارة لاغير .

الثانى : أن المذكور تعريف على رأى الأصوليين فإن المعرف عندهم هو الجامع المانع مطلقا وليس بلازم أن يشتمل على أجناس وفصول كما يقول المناطقة ، وعلى ذلك لايكون خاصا بالكليات . بل يكون لها وللجزئيات أيضاً .

الثالث : أن المذكور ليس تعريفا بالمعنى المعروف ، . وإنما هو ضابط مقصود منه التمييز .

القراءة الشاذة وحكم الاحتجاج بها

القراءة مصدر سماعى لقرأ ، وهى فى الاصطلاح ... مذهب يذهب إليه إمام من أئمة القراء مخالفا به غيره فى النطق بالقرآن الكريم مع اتفاق الروايات والطرق عنه . سواء كانت هذه المخالفة فى نطق الحروف أو فى نطق هيآتها .

ومن الاختلاف فى النطق بالقرآن تعددت القراءات واشتهرت عبارات تشير إلى هذا التعدد فقيل . القراءات السبع والقراءات العشر . والقراءات الأربع عشرة . والقراءات السبع هى قراءات نافع وابن كثير وأبى عمرو وابن عامر وعاصم وحمزه والكسائى ، وأما القراءات العشر فهى قراءات هؤلاء السبعة وقراءات أبى جعفر ويعقوب وخلف .

وأما القراءات الأربع عشرة فهى قراءات هؤلاء العشرة وقراءات الحسن البصرى وابن محيصن . ويحى اليزيدى والشنبوذى .

ولمعرفة القراءة الشاذة ماهى نقول .

ذكر بعض علماء القراءات ضابطا يميز الشاذ من غيره فقال :

وكل ماوافق وجه النحوى ... وكان للرسم احتمالا يحوى
وصح إسنادا هو القرآن ... فهذه الثلاثه الأركان
وحيثما يختل ركن أثبت ... شذوذه لو أنه فى السبعة

ومنه يتضح أن القراءة الشاذة .. هى مافقدت ركنا من الأركان الثلاثة . موافقة العربية ولو بوجه . وموافقة رسم المصحف ، ولو احتمالا . كملك . ومالك . وصحة السند . ومعناه التواتر ...

وابن الجزرى يرى أنها مالم يصح سندها . كقراءة ابن السميقع . « فاليوم ننحيك ببدنك لتكون لمن خلفك آية » ...

وعلماء الأصول يقولون . هى ما لم تتواتر . واختلفوا فى تحديدها . فقيل هى ما وراء السبع . وقيل هى ما وراء العشر .

وعلماء القراءات لايسلمون لهم هذا — فصاحب كتاب النشر يقول .. قال أبو شامة فى مرشده — وقد شاع على ألسنة جماعة من المقرئين المتأخرين وغيرهم من المقلدين . أن القراءات السبع كلها متواترة والقطع بأنها منزلة من عند الله واجب . ونحن بهذا نقول . ولكن فيما اجتمعت على نقله عنهم

الطرق واتفقت عليه الفرق من غير نكير . مع أنه شاع واشتهر واستفاض فلا أقل من اشتراط ذلك إذا لم يتفق التواتر فى بعضها ...

والشوكانى فى إرشاد الفحول يقول « وقد ادعى تواتر كل من القراءات السبع وادعى أيضاً تواتر العشر . وليس على ذلك أثارة من علم . فإن هذه القراءات كلها منقول نقلا آحادياً . كما يعرف ذلك من يعرف أسانيد هؤلاء القراء لقراءاتهم . وقد نقل جماعة من القراء الإجماع على أن فى هذه القراءات ما هو متواتر . وفيها ما هو آحاد . ولم يقل أحد منهم بتواتر كل من السبع فضلا عن العشر . وإنما هو قول قاله بعض علماء الأصول ... وأهل الفن أخبر بفنهم .

ثم يحدد القراءة الشاذة موافقاً ابن مكى من القراء بأنها مالم يحتملها رسم المصحف . ولكن صح إسنادها وكانت موافقة للوجه الإعرابى والمعنى العربى . ومثلوها بقراءة ابن عباس « وكان أمامهم ملك يأخذ كل سفينة صالحة غصباً » وقراءة « وأما الغلام فكان كافراً » .

وإحقاق الحق من ذلك لا يحتمله هذا المقام . فضلا عن أنه لا يتعلق به الأصوليين غرض أصلى ... وإن كنت قد أطلت بعض الشىء فإنما كان ذلك خضوعا لعبارة المنهج ...

حكم الاحتجاج بالقراءة الشاذة

يرى الحنفية أنها حجة ظنية — مستدلين بأنها مسموع من النبى . صلى الله عليه وسلم . وكل مسموع منه . عليه السلام . حجة . ودليل السماع . أن الذى نقله عدل . بل مقطوع بعدالته . وهذه العدالة تمنع أن يكون هذا النقل عن اختراع .

وإنما كان المسموع منه . عليه السلام . حجة . لأنه لا ينطق عن الهوى . وكانت حجة ظنية لأنها رويت بطريق لم يبلغ حد التواتر ...

وإذا ثبت أنه مسموع من ، النبي عليه السلام . فهو دائر بين أن يكون قرآناً نسخت تلاوته أو خبراً وقع تفسيراً . وعلى كل من الاحتمالين فالعمل به واجب ...

والشافعي يرى أنها ليست بحجة . حكي ذلك عنه إمام الحرمين . وجزم به ابن الحاجب ... وذكر الرافعي من كبار أصحابه . والقاضي أبو الطيب الحسين أن مذهبه العمل به كخبر الواحد . وصححه السبكي في جمع الجوامع وشرح المختصر . وقالوا إنه يوجب قطع يمين السارق بقراءة ابن مسعود « فاقطعوا أيمانهما » .

وحجتهم في منع العمل بها . أنها ليست بقرآن . وليست خبراً يصح العمل به . . أما أنها ليست بقرآن فلأنها لم تتواتر ، والقرآن لا يثبت إلا بالتواتر . لتوفر الدواعي على نقله كذلك — وإذاً فاحتمال قرآنيتها احتمال بعيد . ودعوى أنها كانت ثم نسخت . دعوى محتاجة إلى دليل . وأما أنها ليست خبراً يصح العمل به . فلأنها نقلت على أنها قرآن . ولم تنقل على أنها خبر . وكل خبر لم ينقل على أنه خبر فلا احتجاج به . حكى الآمدي الإجماع على ذلك ... على أن هناك احتمالا آخر هو أن تكون مذهباً لصاحبها . ولا يحتج بها أيضاً على هذا الاحتمال — لأن مذهب الصحابي ليس بحجة . وخصوصاً إذا كان عدم الاحتجاج به يوافق البراءة الأصلية كما هنا .

ويرد الحنفية على هذا . بأنه لو سلم أنها ليست بقرآن . وأنها مترددة بين أن تكون خبراً وبين أن تكون مذهباً لصاحبها . فإنها حجة على التقديرين . لأن مذهب الصحابي حجة على رأي . ثم إن حملها على الخبرية أرجح . لأنها لو كانت مذهباً لصرح صاحبها بذلك منعاً للتلبيس المنافي للعدالة . واشتراط النقل على وجه الخبرية لصحة العمل بالخبر ممنوع . وإنما الشرط السماع من النبي . عليه السلام . وهو مقطوع به . للقطع بعدالة الراوي ، والإجماع الذي يدعيه الآمدي إنما هو على منع العمل بالخبر الذي لم ينسب إلى النبي عليه الصلاة والسلام .

والقراءة الشاذة ليست كذلك ، لأنها نقلت قرآناً ، وإذ لم تثبت القرآنية ، فلا أقل من أن تثبت الخبرية .

هذا ما يقوله كل فريق استدلالا لمذهبه ، غير أن صاحب مسلم الثبوت ، وهو من الحنفية . يقول عند الكلام على تواتر القرآن ، إن قراءة غير واحد من القراء ينتهى سندها إلى ابن مسعود ، ثم يقول ، وظهر أيضاً مما ذكرنا أن نسبة القراءة الشاذة نحو « متتابعات » إلى ابن مسعود ، غير صحيحة ، لأنه لم ينقله قرآناً ، لأنه لو كان قرآناً عنده ، لكان مقروءاً فى هذه القراءات ، لأنها تنتهى إليه ، وأيضاً إن ابن مسعود قرأ « متتابعات » أو كتبه فى مصحفه على وجه التفسير ، فوهم الراوى لعدم تعمقه أنه من القرآن عنده ، أو كان قرآناً فكتبه ، ثم نسخت تلاوته ولم يعلم هو بالناسخ .

وذلك يؤيد القول بعدم الاحتجاج بالقراءة الشاذة ، لأنها إن كانت تفسيراً ، فجائز أن يكون الراوى قد سمعها من النبي عليه السلام ، وجائز أن يكون فهماً فهمه هو باجتهاد منه .

قال الغزالى فى المستصفى . فتحمل على أنه ذكرها فى معرض البيان لما اعتقده مذهباً . فلعله اعتقد التتابع فى كفارة اليمين . حملا لهذا المطلق على المقيد فى الظهار . ومفاد ذلك أن السماع غير مقطوع به .

وإن كانت قرآناً نسخت تلاوته . فأين الدليل على بقاء حكمه ؟ . لعله إن وجد أن يكون هو دليل الحكم . ولعله مستند الشافعى فيما نقل عنه من التتابع فى كفارة اليمين . أو لعل وجه هذا القول عنده . هو حمل هذه القراءة على أنها وردت للبيان . كما قال فى الاحتجاج لقطع يمين السارق بقراءة « فاقطعوا أيمانهما » فقد نقل عنه الاحتجاج بالشاذ إذا ورد للبيان — ولعل هذا النقل هو مستند الرافعى والقاضى الحسين فيما نسباه للشافعى من الاحتجاج بالقراءة الشاذة — والله أعلم بمرادات العبادات .

البسملة قرآن أو ليست بقرآن

من تعريف القرآن ظهر أنه لابد فيه من التواتر . فلا يكون قرآنا إلا ما تواتر نقله أنه كذلك . لا نعلم فى ذلك خلافا لأحد .

أما كون الآية المعينة . كآية كذا جزء منه فى المكان الذى توجد فيه . فهل لا يثبت ذلك إلا إذا تواتر نقلها على أنها كذلك ؟ أو يكفى فى ثبوته تواتر أصل قرآنيتها مع تواتر وجودها فى المحل الخاص . ؟

الأول هو مختار الحنفية . والثانى هو ما ذهب إليه الشافعية .

ومظهر هذا الاختلاف الخلاف فى بسم الله الرحمن الرحيم . أهى آية تامة من القرآن . أو ليست بآية منه . ؟ . وعلى أنها آية تامة من القرآن . فهل هى آية من الفاتحة ومن كل سورة وجدت فى أولها . ؟ . أو هى آية مستقلة ، وليست جزءا من أى سورة وإنما أنزلت للفصل بين السور . وكل هذا الاختلاف إنما هو بعد اتفاق الجميع على أنها بعض آية فى سورة النمل .

ذكر الألوسى فى تفسيره مذاهب العلماء فى هذا الخلاف وعد منها عشرة لكن المشهور منها ثلاثة : —

الأول : أنها آية تامة من القرآن . وهى آية من الفاتحة ومن كل سورة عدا براءة . وهذا هو المعروف من مذهب الشافعية .

الثانى : أنها ليست بآية من القرآن أصلا . لا من الفاتحة ولا من غيرها . وهو مذهب المالكية .

الثالث : أنها آية من القرآن أنزلت للفصل بين السور . وليست جزءا من الفاتحة ولا من غيرها —

وهو المشهور من مذهب الحنفية :

ومن عرض المذاهب على الصورة السابقة يتضح أن الحنفية والشافعية

يشتركون فى القول بأنها آية من القرآن. وينفرد الشافعية بالقول بأنها أيضاً آية من الفاتحة ومن غيرها من السور :

وأن المالكية والحنفية يشتركون فى القول بأنها ليست بآية من الفاتحة ولا غيرها من السور. ويقول المالكية إنها كذلك ليست آية من القرآن أصلا.

— أما الحنفية فيقولون إنها آية مستقلة أنزلت للفصل بين السور : — القائلون بأنها آية من القرآن «وهم الشافعية والحنفية» يستدلون بأن الإجماع منعقد على أن مابين دفتى المصحف هو القرآن. ويقولون إن المصحف الإمام قد كتب وكتبت فيه البسملة. وبالخط الذى كتب به القرآن..

فإذا كان الصحابة قد أثبتوها كذلك مع مبالغتهم أشد المبالغة وحرصهم أبلغ الحرص على تجريد المصحف من كل ماعدا القرآن. حتى إنهم منعوا النقط والتعشير وكتابة أسماء السور. وما أثبت من ذلك فى المصحف فإنما أثبت بخط غير القرآن وبمداد غير المداد الذى كتب به — كان ذلك دليلا. «بل أقوى دليل» على أنها من القرآن : —

ونأيد هذا بأحاديث تدل عليه : —

١ — روى أن النبى صلى الله عليه وسلم قال لأبى بن كعب. ما أعظم آية فى كتاب الله تعالى؟ فقال.. بسم الله الرحمن الرحيم. فصدقه النبى عليه السلام وأقره : —

٢ — روى عن أبى بريدة عن أبيه قال. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم. ألا أخبرك بآية لم تنزل على أحد بعد سليمان بن داود غيرى؟ فقلت بلى. فقال. بأى شىء تفتتح القرآن إذا افتتحت الصلاة؟. قلت بسم الله الرحمن الرحيم. قال هى هى ... وما يفيده كل من الحديثين غير محتاج إلى بيان : —

أما كونها آية من الفاتحة وغيرها من السور ، وهو ما ذهب إليه الشافعية خاصة ، فدليله . أنها كتبت فى المصحف كذلك وتواتر هذا . وتأيد بأحاديث وآثار تدل عليه .

١ — روى عن ابن جريج عن ابن أبى مليكة عن أم سلمة أنها قالت قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم فاتحة الكتاب فعد بسم الله الرحمن الرحيم آية . الحمد لله رب العالمين . آية . الرحمن الرحيم . آية . مالك يوم الدين : آية . إياك نعبد وإياك نستعين . آية . اهدنا الصراط المستقيم . آية . صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين ... آية .

٢ — وروى عن سعيد ابن جبير عن ابن عباس فى قوله تعالى ، ولقد آتيناك سبعاً من المثانى ، أنها فاتحة الكتاب فقيل لا بن عباس . فأين السابعة . ؟ قال : بسم الله الرحمن الرحيم .

٣ — روى عن أبى هريرة أن النبى عليه السلام قال . إذا قرأتم أم القرآن فلا تدعوا بسم الله الرحمن الرحيم فإنها إحدى آياتها .

٤ — روى عن أبى هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال . يقول الله تعالى . قسمت الصلاة بينى و بين عبدى نصفين . فإذا قال . العبد بسم الله الرحمن الرحيم قال الله سبحانه . مجدنى عبدى . وإذا قال الحمد لله رب العالمين . قال الله تعالى حمدنى عبدى . وإذا قال . الرحمن الرحيم قال . الله تعالى . أثنى على عبدى . وإذا قال . مالك يوم الدين قال تعالى : فوض إلى عبدى . وإذا قال . إياك نعبد وإياك نستعين . قال تعالى . هذا بينى و بين عبدى . وإذا قال . إهدنا الصراط المستقيم . إلى آخر السورة قال تعالى . هذا لعبدى ولعبدى ما سأل . —

وواضح من هذه الآثار أنها آية من الفاتحة . أما غيرها من السور فإن طريق إثباتها فى الفاتحة . وهو تواتر وجودها فى أولها فى المصحف بالوضع الخاص متحقق فى باقى السور من غير فرق — وقوى هذا ما روى

عن عبد الله بن المبارك أنه قال . من ترك البسملة فقد ترك مائة وثلاث عشرة آية . ومثل ذلك روى عن ابن عمر وأبى هريرة —

ثم يقولون ولو سلم أن الجزئية من الفاتحة وغيرها لم تتواتر فقد تواتر ما يستلزمها وهو إثباتها فى هذه الحال

أما المالكية الذين يقولون إنها ليست بقرآن أصلا .. لا من الفاتحة ولا غيرها من السور . . فيستندون فى ذلك إلى أن قرآنيتها لم تتواتر . ولا أدل على ذلك من الخلاف فيها . وهو مشهور ومعروف . وما لم يتواتر فليس من القرآن . وتأيد هذا بالآتى .

(١) روى مسلم عن عائشة رضى الله عنها قالت . كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفتتح القراءة بالتكبير والقراءة بالحمد لله رب العالمين .

(٢) روى عن أنس رضى الله عنه قال . صليت خلف النبى صلى الله عليه وسلم وأبى بكر وعمر وعثمان . فكانوا يستفتحون بالحمد لله رب العالمين .

وهذان الأثران وإن لم يدلا صراحة على نفى كون البسملة آية .. لاحتمال أن يكون المراد أنهم كانوا يفتتحون القراءة بالسورة المسماة . سور الحمد . وذلك لا يستلزم أن لا تكون البسملة منها . هذان الأثران وإن لم يدلا على المطلوب صراحة . فإن ما يقصده المالكية منهما قد تأيد بما جاء فى رواية أنس لحديث مسلم السابق من زيادة . لا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم فى أول قراءة ولا فى آخرها .. وعضد هذا . الأحاديث الدالة على عدم الجهر بها فى الصلاة . ولو كانت من القرآن وكانت من السورة لقرئت معها . ولأخذت وصفها من السرية والجهرية تماما . كما يعضده أيضاً فهم أهل المدينة لذلك وانعقاد إجماعهم على العمل به . وكما يقول المالكية . إنهم أدرى الناس بآخر الأمرين من أحوال رسول الله صلى الله عليه وسلم .

ثم هم يقولون . إن من أقوى الأدلة على تحقق مفاد هذا الكلام . « وهو أن البسملة ليست بقرآن » .

١ — ما ثبت من أنه قد تركها من أئمة القراء . نافع برواية ورش وابن عامر وحمزة وأبو عمرو .

٢ — ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال . سورة من القرآن هى ثلاثون آية شفعت لقارئها . تبارك الذى بيده الملك . وقد اجمع القراء والعدادون على أنها كذلك من غير البسملة .

٣ — الإجماع على أن سورة الكوثر ثلاث آيات . وهى كذلك بدون البسملة .

وهذا كله علاوة على أن الأحاديث التى اعتمد عليها القائلون بقرآنيتها فيها من الطعن ما يمنع الاستدلال بها : —

فحديث أم سلمة مطعون فيه بأن ابن أبى مليكة لم يثبت سماعه منها . ولو سلم ذلك فيقال إن هذا اللفظ لم يوجد فى المشهور . أو لعله نقل بالمعنى لبعض الروايات ... فقد ورد . كان رسول الله يقطع قراءته آية آية . بسم الله الرحمن الرحيم . الحمد لله رب العالمين . الرحمن الرحيم . الخ ...

وحديث أبى هريرة الذى فيه . إذا قرأتم أم القرآن فلا تدعوا بسم الله الرحمن الرحيم فإنها إحدى آياتها : — غير صريح فى إثبات مدعاهم . لاحتمال أن يكون المعنى فإنها مثل إحدى آياتها فى الفضل والثواب . ومع الاحتمال لا يصح الاستدلال .

وكذلك حديثه . قسمت الصلاة بينى وبين عبدى نصفين .. الخ ... فإنه معارض بما جاء عنه نفسه فى بعض روايات هذا الحديث من غير أن يذكر فيه . بسم الله الرحمن الرحيم .

علم الشافعية بهذه الطعون وما شابهها فأجابوا عنها . ثم طعنوا فى أدلة المالكية بأن ما ذكروه من كون سورة تبارك الذى بيده الملك ثلاثين آية وسورة الكوثر ثلاث .. آيات لا يدل على أن البسملة ليست آية من كل منهما لأن المراد بيان خاصية كل من السورتين . وما تختص به كل منهما هو آياتها الخاصة بها . أما البسملة فهى مشتركة بين جميع السور .

وكما أن بعض القراء تركها فقد قرأها بعض آخر منهم . بل إن نافعا نفسه روى عنه قراءتها كما روى عنه تركها . فما هو جواب للمالكية عن هذا فهو جواب للشافعية .

هذا وقد أطال الفخر الرازى فى تأييد مذهب الشافعى ورد غيره من المذاهب كما أطال الألوسى فى رد مذهب الشافعى بتفنيد الحجج الست عشرة التى ساقها الفخر الرازى . والتعقيب على ذلك بنصرة مذهب الحنفية .

وأخيراً فقد علمت مما سبق أن مشهور مذهب الحنفية هو أن البسملة آية من القرآن مستقلة أنزلت للفصل بين السور . وليست آية من الفاتحة ولا غيرها من السور . وهل أنزلت للغرض السابق مرة واحدة أو تكرر نزولها بعدد السور ؟ بكل قيل : —

ولعلنا لا نكون قد جافينا الحق كثيرا إذا قلنا إن مذهب الحنفية فى هذا الموضع هو الأولى بالاعتبار . فإن تواتر كتابتها فى المصحف وبخط القرآن مع مانقل من حرصهم على تجريد المصحف من كل ماعدا القرآن . دليل قوى على أنها من القرآن. ولما لم يتواتر كونها من الفاتحة ولا غيرها . لم يثبت أنها جزء من أى سورة...ولا يعارض هذا ما يقال . إنه وإن لم يتواتر كونها من السورة فقد تواتر ما يستلزمه . وهو إثباتها فى المصحف كذلك بالتواتر . لأن قرآنية القرآن لا تثبت إلا بالتواتر . وكذلك كون هذه الآية جزءا من السورة المعينة وأنها فى الموضع الخاص منها، لا يثبت شىء منه إلا بالتواتر ، وتواتر وجودها فى المصحف فى أوائل السور إنما كان لأنها أنزلت للفصل . ويقوى هذا ماروى عن عباس رضى الله عنهما أن النبى عليه السلام كان لا يعرف انتهاء السورة وابتداء الأخرى . حتى ينزل عليه

« بسم الله الرحمن الرحيم » وإذا كانت فائدة التكرار ذلك فيجوز أن يكون هو المقصود دون جزئيتها من السورة التى توجد فيها ، ودون التكرر كتكرر . فبأى آلاء ربكما تكذبان . ولو قال الشافعية إن هذا احتمال .

أجيب بأنه فى مقابلة احتمال . وقيام الاحتمال يورث الشبهة والشك ، ولا تثبت القرآنية مع ثبوتهما .

وأخيراً فإن من حقنا أن نتساءل . مارأى من يثبت قرآنية البسملة فيمن ينفيها ، ؟ ومارأى من ينفيها فيمن يثبتها ؟ وكلا الأمرين من الجلالة بمكان؟. لقد استشعر ابن الحاجب هذا فأجاب عنه بقوله ، وقوة الشبهة من الجانبين فى بسم الله الرحمن الرحيم . منعت التفكير من الجانبين .

« السنة »

الثانى من الأدلة الشرعية « السنة » والكلام فيها يتناول . تعريفها . الاحتجاج بها . شبه المخالفين فى حجيتها . خبر الواحد العدل والاحتجاج به . الاحتجاج بالمرسل . رواية الحديث بالمعنى . مرتبة السنة من الكتاب .

فالسنة فعلة بمعنى مفعوله . من سن الإبل إذا أحسن رعيها والقيام عليها . وقيل من سن الماء إذا والى صبه . وقيل من سننت النصل إذا حددته وصقلته . وما واظب عليه النبى عليه الصلاة والسلام . فقد أحسن رعايتهُ فهو سنة وأقوال النبى عليه السلام وأفعاله ، لاستقامتها ، كالشىء الواحد ، مثلها فى ذلك مثل الماء الذى توالى صبه فاتصلت أجزاؤه وأصبحت كالشىء الواحد ، فأقوال النبى عليه السلام بهذا المعنى سنة .

والنصل إذا سن فقد خلصه المسن من كل خليط ، وما أثر عن النبى عليه الصلاة والسلام ، قد خلصه علماء الحديث من كل دخيل فيكون سنة

وتطلق على السيرة والطريقة . حسنة كانت أو قبيحة ، وفى الحديث مايؤيد هذا ، فقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال « من سن فى الإسلام سنة حسنة فعمل بها بعده كتب له مثل أجر من عمل بها ولا ينقص من أجورهم شىء ، ومن سن فى الإسلام سنة سيئة فعمل بها بعده كان له مثل وزر من عمل بها ولا ينقص من أوزارهم شىء .

والشاعر يقول

فلا تجزعن من سنة أنت سرتها فأول راض سنة من يسيرها

وقيل إنها خاصة بالطريقة الحسنة . فإذا أطلقت انصرفت إليها ولا تستعمل فى غيرها إلا مقيدة . فيقال سنة سيئة

هذا بعض مايتعلق بمعناها من جهة اللغة : —

أما معناها اصطلاحا : —

فعند الفقهاء : هى مقابلة للواجب . فتكون عبارة عن الفعل الذى دل الخطاب على طلبه طلباً غير جازم ، وعرفوها بلازم ذلك فقالوا ، هى ما يثاب فاعلها ولا يعاقب تاركها ، ويرادفها المندوب والمستحب والتطوع والنفل ... والتفرقة بين مدلولات هذه الألفاظ اصطلاح فقهى خاص .

وعند الأصوليين : وهو المقصود بالبيان .

ما صدر عن النبى صلى الله عليه وسلم غير القرآن . من قول أو فعل أو تقرير .

الصدور الظهور . وما صدر عن الرسول جنس أو كالجنس فى التعريف وتقييد الصدور بكونه عن النبى عليه الصلاة والسلام . يخرج عن السنة ماصدر عن غيره رسولا أو غير رسول . ووصفه بالنبوة مشعر بخروج ما صدر عنه قبل البعثة . والتقييد بغير القرآن مخرج للقرآن . ومن قول أو فعل أو تقرير بيان لما صدر . وتفسير الصدور بالظهور يجعل التعريف متناولا للحديث القدسى . فإنه مع كون لفظه منزلا من عند اللّه . إلا أنه غير معجز ولا متعبد بتلاوته فليس بقرآن .

ولما كانت الإشارة فعلا فى العرف وفى الاصطلاح فإن التعريف يشملها ولا داعى للنص عليها . وكذلك الهم . فهو من أفعال القلب . والفعل فى التعريف عام فيكون شاملا له . على أنه لما كان لا يعلم إلا بما يدل عليه . كان الاستدلال إنما هو بما يدل عليه . ولذلك لم ينص عليه .

هذا . وبعض الكاتبين كشراح التحرير . يزيد فى التعريف . أن لا يكون ما صدر من الأمور الجبلية . أى التى تقتضيها الطبيعة والعادة :—

وبعضهم يزيد أن لا يكون ما صدر قد صدر عن سهو . وبعضهم يزيد أن لا يكون خصوصية له عليه الصلاة والسلام .

وقد نوقش هذا التعريف بأنه غير مانع لشموله القراءة الشاذة . فإنها مما صدر عن الرسول ... وعند الشافعية هى ليست بقرآن . ولا خبر يصح الاحتجاج به . كما سلف . وإذا لم تكن خبراً لم يشملها المعرف . وإذا لم تكن قرآنا لم تخرج بقيد غير القرآن . وليس فى التعريف قيد سواه يخرجها فيكون التعريف شاملا لها . مع أن المعرف لا يشملها . فيكون التعريف غير مانع .

ويجاب عن هذا . بأن من الشافعية من يوافق الحنفية فى أنها حجة . لأنها تعامل معاملة أخبار الآحاد . فتكون داخلة فى المعرف لأنها صادرة عن الرسول . وشمول التعريف لها حينئذ لا يضر . لأنه اللازم أن يكون .

ومن ذهب منهم إلى أنها ليست بحجة فوجهه كما سبق أن قرآنيتها لم تثبت لعدم التواتر وكذلك خبريتها لما ذكروه من الاحتمال . وإذاً فليست صادرة عن الرسول فلا يتناولها التعريف . ويكون حينئذ صحيحاً ومانعاً . —

الاحتجاج بالسنة وشبه المخالفين

الاحتجاج بالسنة معناه . الاعتماد عليها واعتبارها مصدراً من المصادر التى تستنبط منها الأحكام الشرعية .

يقول الشوكانى فى إرشاد الفحول . إن ثبوت حجية السنة المطهرة واستقلالها بتشريع الأحكام ضرورة دينية . ولا يخالف فى ذلك إلا من لا حظ له فى دين الإسلام .

وتوضيحاً لذلك نقول : —

استنباط الأحكام من السنة يتوقف على أمرين :

الأول . ثبوت أن السنة حجة وأصل من أصول التشريع .

الثانى . ثبوت أن الحديث الذى نستند إليه قد صدر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم . حقاً .

ولما كان الثانى قد تكفل به علم الحديث فقد تركنا البحث فيه . ولم نتعرض له .

ومقصودنا إنما هو بيان الأول . « إثبات حجية السنة ... أى إثبات الاحتجاج بما ثبت أنه صدر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم .

وقد استدل العلماء على ذلك بأدلة . —

١ — ثبت بالأدلة القاطعة أن النبى عليه الصلاة والسلام . معصوم من الكذب . وذلك يستلزم حتما صدقه فى كل ما يبلغه عن ربه من قرآن أو حديث قدسى . وفى كل ما يصدر عنه من نحو ما أخرجه ابو داود والترمذى عن المقدام بن معدى يكرب عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال « ألا إنى أوتيت القرآن ومثله معه . ألا يوشك رجل شبعان على أريكته يقول عليكم بهذا القرآن فما وجدتم فيه من حلال فأحلوه . وما وجدتم فيه من حرام فحرموه . ألا وإن ما حرم رسول الله كما حرم الله »

وفى الحديث دلالة على أن السنة وحى غير متلو ، فتكون من عند الله ويكون صادقاً فى تبليغها ، وفيه أن ما حرم رسول الله كما حرم الله ، فيجب الإذعان له والعمل بمقتضاه . ومثل التحريم غيره من بقية الأحكام إذ لا فرق

وروى الحاكم عن ابن عباس رضى الله عنهما ، أن النبى عليه الصلاة والسلام ، خطب فى حجة الوداع فقال « إن الشيطان قد يئس أن يعبد بأرضكم ولكن رضى أن يطاع فيما سوى ذلك مما تحاقرون من أمركم فاحذروا ،

إنى قد تركت فيكم ما إن اعتصمتم به فلن تضلوا أبداً ، كتاب الله وسنة نبيه » وهذا صريح فى أن السنة كالكتاب ، يجب الرجوع إليها فى كل شىء ومنه استنباط الأحكام

(٢) أجمع الصحابة رضوان الله عليهم على التمسك بالسنة ، والاحتجاج بها ، والعمل بما توجبه ، وقد أقرهم الله سبحانه على ذلك ، فكانوا مع قدرتهم على الاجتهاد وتفهم معانى القرآن . لا يستقلون بالفهم منه حين تنزل بهم نازلة . بل كانوا يرجعون إلى النبي صلى الله عليه وسلم . ما دام ذلك مقدورا لهم . وإلا فإن الواحد منهم يبحث فى القرآن . فإن لم يجد فيه طلبته لجأ إلى السنة . فإن لم يجد فيها رجع إلى رأيه واجتهاده هو . وكل ذلك قد أقرهم الله عليه ولم يبين خطأهم فيه . مع أن الزمان كان زمان وحى . وحديث معاذ رضى عنه حين بعثه النبي عليه الصلاة والسلام . إلى اليمن . بما يصور ذلك أصدق تصوير . . .

روى أن النبي . عليه الصلاة والسلام . لما بعث معاذاً إلى اليمن قال له . بم تقضى إذا عرض لك قضاء . ؟ قال . بكتاب الله قال فإن لم تجد . قال . بسنة رسول الله . قال . فإن لم تجد قال أجتهد رأيى ولا آلو . فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم فى صدره وقال . الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله لما يرضى الله ورسوله .

عمل الصحابة بالسنة . وانعقد إجماعهم على ذلك . لأن النبى عليه الصلاة والسلام . وهو الصادق المعصوم من الكذب أخبرهم أن الله سبحانه ألزمهم طاعته . وحثهم على متابعته . وأوجب عليهم الإئتمار بأمره والانتهاء عما ينهاهم عنه . وأعلمهم أن طاعة الرسول . طاعة الله . وأن أتباعه سبب فى محبة الله للمتبعين . وحذرهم من مخالفته . وتوعدهم على عدم طاعته . ألزمهم سبحانه وتعالى ذلك ، وأعلمهم به ، وكرره فى صور تعددت بتعدد الآيات الدالة على ذلك ، فقد قال عز وجل .

يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ، فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول عن ميمون بن مهران أن الرد إلى الله هو الرجوع إلى كتابه . والرد إلى الرسول . هو الرجوع إليه فى حياته . وإلى سنته بعد مماته .

وقال تعالى « يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله ورسوله ولا تولوا عنه وأنتم تسمعون » وقال : « وأطيعوا الله والرسول لعلكم ترحمون » وقال « إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله وإذا كانوا معه على أمر جامع لم يذهبوا حتى يستأذنوه » قال ابن القيم . فإذا جعل من لوازم الإيمان أنهم لا يذهبون مذهباً إذا كانوا معه إلا باستئذانه . فأولى أن يكون من لوازمه أن لا يذهبوا إلى قول أو مذهب علمى إلا بعد استئذانه . وإذنه يعرف بدلالة ما جاء به على أنه أذن فيه .

وقال « وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا » وقال « من يطع الرسول فقد أطاع الله » وقال « إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله » وقال « فاتبعونى يحببكم الله » وقال « فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم » وقال « ومن لم يؤمن بالله ورسوله فإنا أعتدنا للكافرين سعيرا » وقال « إن الله لعن الكافرين وأعد لهم سعيرا يوم تقلب وجوههم فى النار يقولون يا ليتنا أطعنا الله وأطعنا الرسولا » ويقول سبحانه « ولو تقول علينا بعض الأقاويل لأخذنا منه باليمين . ثم لقطعنا منه الوتين . فما منكم من أحد عنه حاجزين »

جاءت هذه الآيات . وغيرها فى القرآن كثير . لتلزم الناس بمتابعة الرسول وتحثهم على طاعته وتحذرهم من مخالفته .

وقد أكد الرسول نفسه هذا المعنى فى أحاديث . منها الحديثان السابقان عن المقدام بن معدى يكرب وعن ابن عباس رضى الله عنهم . . .

ومنها . ما روى أبو داود عن العرباض بن سارية رضى الله عنه قال « قام فينا رسول الله صلى عليه وسلم . فقال : أيحسب أحدكم متكئاً على

أريكته يظن أن الله تعالى لم يحرم شيئاً إلا ما فى هذا القرآن . ألا وإنى قد أمرت ووعظت ونهيت عن أشياء . إنها مثل القرآن أو أكثر . . الخ » .

وروى عن جابر بن عبد الله . أن عمر أتى النبى صلى الله عليه وسلم . فقال : إنا نسمع أحاديث من يهود تعجبنا . أفترى أن نكتب بعضها ؟ . فقال صلى الله عليه وسلم : أمتهوّكون أنتم كما تهوكت اليهود والنصارى ؟ . لقد جئتكم بها بيضاء نقية . ولو كان موسى حياً ما وسعه إلا اتباعى . المتهوك : المتحير .

بهذه الأحاديث وأمثالها يعلن الرسول عليه السلام . أن ما يبلغهم إياه وما يلزمهم به من أحكام . إنما هو من الله متلواً وغير متلو . أو مثل ما هو من الله . أو زائد على ما هو من الله . يجب عليهم أن يؤمنوا بالجميع ويعملوا بموجبه . وأنه لا داعى للتحير والتردد .

أذعن المسلمون لذلك . وعملوا بمقتضاه . وقضت عليهم الضرورة بذلك لأن العمل بالقرآن وحده متعذر وغير ممكن إلا لمن أنزل الله عليه الوحى وأيده به . .

روى أن النبى عليه الصلاة والسلام . لما سئل عن الحمر الأهلية قال : ما أنزل الله على فيها إلا هذه الآية الجامعة الفذة « فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره . ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره » .

وغير خاف أن فى القرآن نصوصاً مجملة ونصوصاً مشكلة . ولا بد للعمل بها من شرحها . ولا يكون بيان المجمل وتوضيح المشكل إلا من عند الله . لأنه هو الذى كلف العباد . فهو العليم بالمراد . وشرح ذلك إنما هو بالسنة التى نزل بها الوحى . أو أقر الله سبحانه رســـوله عليها إن كانت عن اجتهاد منه .

روى ابن عبد البر عن حسان بن عطية أنه قال « كان الوحى ينزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم ويحضره جبريل بالسنة التى تفسر ذلك »

وأخرجه أبو داود والبيهقي بلفظ . كان جبريل ينزل على رسول الله بالسنة كما ينزل عليه بالقرآن . ويعلمه إياها كما يعلمه القرآن : —

وعند الكلام على مرتبة السنة من الكتاب . إن شاء الله . يأتي زيادة بسط لهذا الكلام .

هذا . وقد طبع على قلوب فريق من الناس يزعمون أنهم من المسلمين . والله يشهد إنهم لكاذبون . عميت بصائرهم فخالفوا في حجية السنة .

من هؤلاء من يقول . إن الخلافة بعد النبي عليه الصلاة والسلام كانت حقاً لعلي كرم الله وجهه . ولكن أصحاب محمد عدلوا عن ذلك واختاروا أبا بكر . فأساءوا بذلك وبعدوا عن العدالة . وأبو بكر نفسه . حيث قبل هذا الوضع فقد جار وأساء . وإذاً فكل من نقل السنة لم تتحقق فيه العدالة . فلا يصح الاحتجاج بما نقل . هكذا يقولون . وليس هنا مجال الرد على هؤلاء .

ومن المخالفين في حجية السنة من يؤمن بعدالة الصحابة . ولكنه لا يقول بحجية السنة لأدلة نذكرها لهم ونفندها بحول الله وقوته : —

لقد استدلوا . أولا . بقوله تعالى . « ما فرطنا في الكتاب من شيء » فإن مفاد ذلك أن الكتاب قد حوى كل شيء من أمور الدين وبينه بياناً تاماً بحيث لا يحتاج إلى ما يكمله من سنة أو غيرها . وإلا كان مفرطا وغير مبين وذلك يستلزم الخلف في خبر الله تعالى . وهو محال . ذلك هو ما يقولون .

وسياق الكلام «وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء» هذا السياق يعطي أن المراد بالكتاب اللوح المحفوظ . وأظهر الأقوال في معنى المثلية . أن أحوال الدواب من العمر والرزق والأجل والسعادة والشقاء موجودة في اللوح المحفوظ مثل أحوال البشر في ذلك كله .

ولو سلم أن المراد بالكتاب القرآن . لحمل العموم فيه على الظاهر

غير مراد . فإن كثيراً من الأمور الدنيوية غير مذكورة فيه . وكذلك تفاصيل كثير من التكاليف . كعدد أوقات الصلاة ، وأعداد الركعات فى كل ، وما يقرأ فيه منها بأم القرآن وسورة ، وما يكتفى فيه بأم القرآن فقط ، وما يسر فيه بالقراءة ، وما يجهر بها فيه ، والقدر الواجب إخراجه فى الزكاة .

ولذلك ، وعلى تسليم أن الكتاب هو القرآن أيضاً أولت هذه الآية فقيل ، المراد بالشىء أحكام الدين وتعاليمه التى ترجع إلى أصول العقائد . من وجوب الصلاة والزكاة وإحــلال الطيبات وتحريم الخبائث والربا والفواحش ما ظهر منها وما بطن ، وما أحال بيانه على أدلة أخرى ، كما فى قوله تعالى « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول » وقوله وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا » .

ومثل هذه الآية « ما فرطنا فى الكتاب من شىء » قوله تعالى « ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شىء » فإن العموم فيها غير مراد لما سبق ، ثم هى مؤولة كالآية الأولى تماما ...

ويفسر ذلك ما حكى عن الشافعى رضى الله عنه أنه كان جالساً فى المسجد الحرام . يحدث الناس ، فقال ، لاتسألونى عن شىء إلا أجبتكم فيه من كتاب الله ، فقال رجل ما تقول فى المحرم إذا قتل الزنبور ؟ ، فقال ، لاشىء عليه ، فقال الرجل ، أين هذا فى كتاب الله ؟ فقال « وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا » ثم ذكر إسناداً إلى عمر أنه قال للمحرم قتل الزنبور .

ويفسر هذا المعنى أيضاً ويوضحه ، ما جاء فى بعض الروايات عن عبدالله ابن مسعود رضى الله عنه أنه قال « لعن الله الواشمات والمستوشمات ، والمتنمصات ، والمتفلجات للحسن المغيرات خلق الله » فبلغ ذلك امرأة من بنى أسد ، فأتت ابن مسعود ، وقالت ، يا أبا عبد الرحمن ، بلغنى أنك تلعن كيت وكيت ، فقال ، ومالى لا ألعن من لعنه رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو فى كتاب الله ، فقالت : لقد قرأت ما بين لوحى المصحف فما وجدته ،

فقال ، لئن كنت قرأتيه لقد وجدتيه ، قال الله عز وجل « وما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا » .

واستند المخالفون فى حجية السنة ثانياً إلى قوله تعالى .

« إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون » .

يقولون إن المراد بالذكر القرآن ، والضمير فى « له » عائد إليه ، ثم يقولون ، لو كانت السنة حجة لتكفل الله سبحانه بحفظها كما تكفل بحفظ القرآن ، لكن ذلك لم يكن ، عملا بالحصر المستفاد من تقديم الجار والمجرور فى « له » ، وإذاً فليست السنة بحجة .

ويجاب عن هذا — أولا — بمنع أن يكون الذكر مراداً به القرآن خاصة ، بل يحتمل احتمالا قريباً أن يكون المراد به الشريعة من قرآن وسنة ، وحينئذ فالضمير فى « له » يعود إليه بهذا المعنى ، ويكون الحفظ لها ، فالآية دليل للقائل بحجية السنة ، لا لهم ، وفى معنى هذه الآية .. على هذا المعنى .. قوله تعالى « ويأبى الله إلا أن يتم نوره ولو كره الكافرون » ونوره شرعه ودينه الذى بلغه محمد ، صلى الله عليه وسلم ، من قرآن وسنة .

وثانياً : بانه على تسليم أن المراد بالذكر القرآن خاصة ، فلا دلالة أيضاً فى الآية على مدعاهم لوجهين :

١ — أن الحصر المستفاد من تقديم الجار والمجرور ليس حقيقياً . بدليل قوله تعالى « إن الله يمسك السموات والأرض أن تزولا » ، وذلك حفظ لها . وبدليل قوله تعالى « ولا يؤوده حفظهما وهو العلى العظيم » ، وبدليل قوله « والله يعصمك من الناس » ، أى يحفظك . ذلك وغيره دل على أن الحصر غير حقيقى .

٢ — ويحتمل احتمالا قريباً أن يكون الضمير فى « له » للنبى صلى الله عليه وسلم . وإن لم يذكر . لعلمه من المقام . فتكون فى معنى . « والله يعصمك من الناس » .

واستدلوا ثالثاً : بأنه لو كانت السنة حجة . لأمر النبي عليه الصلاة والسلام بكتابتها . ولعمل الصحابة ومن بعدهم على جمعها وتدوينها . خوفاً من أن يدخلها التحريف والتبديل .

والذى حصل هو أن النبي . عليه السلام . لم يأمر بكتابة السنة . بل نهى عن ذلك . وأمر بمحو ما كتب منها . وكذلك فعل الصحابة والتابعون . بل امتنع بعضهم من التحديث . أو قلل منه . ونهى الآخرين عن الإكثار منه ... وتدوينها وكتابتها إنما حصلا بعد مدة طويلة تكفى لأن يحصل فيها الخطأ والنسيان والتلاعب والتغيير والتبديل . مما يورث الشك فيها . وعدم القطع بها . وتكون معه غير حقيقة بالاعتماد عليها . وأخذ الأحكام منها .

روى مسلم عن أبي سعيد الخدرى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « لا تكتبوا عنى . ومن كتب عنى غير القرآن فليمحه . وحدثوا عنى ولا حرج . ومن كذب علىّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار » .

وروى أبو مليكة مرسلا . أن الصديق جمع الناس بعد وفاة نبيهم فقال : « إنكم تحدثون عن رسول الله . صلى الله عليه وسلم . أحاديث تختلفون فيها . والناس بعدكم أشد اختلافاً . فلا تحدثوا عن رسول الله شيئاً . فمن سألكم فقولوا بيننا وبينكم كتاب الله . فاستحلوا حلاله وحرموا حرامه » .

هذه أدلتهم . ووجه الاستدلال بها ظاهر . فإن النبي نهى عن الكتابة وأمر بمحو ما كتب . وأبا بكر نهى عن التحديث . وأرشد إلى الاعتماد على القرآن وحده — وكيف تكون السنة حجة بعد ذلك ؟ .

وهذا مسلك عجيب حقاً ، فغالب الظن أنهم كما علموا هذا الذى قالوه فإنهم ولا شك يعلمون أيضاً ما روى أحمد رضى الله عنه عن أبي سعيد الخدرى قال : « كنا قعوداً نكتب ما نسمع من النبي صلى الله عليه وسلم ، فخرج علينا فقال : ماذا تكتبون ؟ ، فقلنا ما نسمع منك . فقال : أكتاب مع كتاب الله ؟ ، امحضوا كتاب الله وخلصوه ، قال : فجمعنا ما كتبناه

فى صعيد واحد ثم أحرقناه بالنار ، قلنا ، أى رسول الله ، أنتحدث عنك؟ قال نعم ، تحدثوا عنى ولا حرج ومن كذب على متعمداً فليتبوأ مقعده من النار .

ويعلمون كذلك ما روى البيهقى وابن عبد البر عن عروة بن الزبير . أن عمر أراد أن يكتب السنن ، فاستفتى أصحاب النبى فى ذلك ، فأشاروا عليه بأن يكتبها ، فطفق عمر يستخير الله فيها شهراً ، ثم أصبح يوما وقد عزم الله له ، فقال : إنى كنت أردت أن أكتب السنن ، وإنى ذكرت قوماً كانوا قبلكم كتبوا كتباً فأكبوا عليها وتركوا كتاب الله ، وإنى والله لا أشوب كتاب الله بشىء أبداً ،

وكذلك هم يعلمون ماروى عن أبى نضرة قال . قلت لأبى سعيد الخدرى ألا نكتب ما نسمع منك ؟ قال ، أتريدون أن تجعلوها مصاحف ، إن نبيكم كان يحدثنا فنحفظ ، فاحفظوا كما كنا نحفظ .

إنهم يعلمون هذه الآثار يقينا . وإنهم ليستدلون بها على مذهبهم .

واست أدرى ماذا يقولون فى قول الرسول صلى الله عليه وسلم حدثوا عنى ولا حرج . أليس الأمر بالتحديث مع عدم الكذب دليلا على حجية السنة وإن نهى عن كتابتها ؟ إنه كذلك ولا شك وإذاً فلا يستقيم هذا الأثر دليلا لهم . بل هو دليل عليهم .

ونهى أبى بكر عن التحديث يتعارض مع أمر النبى عليه الصلاة والسلام بالتحديث . ولا يستقيم الاستدلال به مع هذا التعارض .

ومن حقنا أن نتساءل - ماذا فهموا من قول الرسول . صلى الله عليه وسلم أكتاب مع كتاب الله . ومن قوله . امحضوا كتاب الله . ؟ .

لعلى لا أكون مبتعداً عن الحق إذا فهمت أنه بيان لحكمة النهى عن الكتابة ، وأنه إنما كان ينهى كتاب الوحى خاصة ، أو الذين يكتبون السنة مع القرآن فى صحيفة واحدة . أو أنه كان ينهاهم خوف الاشتغال بالسنة عن القرآن .

ولعله ليس بعيداً عن الحق أيضاً القول بأن عمر رضى الله عنه إنما امتنع عن الكتابة وأن أبا سعيد إنما نهى عنها . لئلا يعتمد عليها الناس ويتركوا كتاب الله . أو يخلطوها بالقرآن فيكون بذلك عرضه للتغيير والتبديل والاختلاف . اقرأ قول عمر .

إنى ذكرت قوماً كانوا قبلكم كتبوا كتباً فأكبوا عليها وتركوا كتاب الله . واقرأ قول أبى سعيد . أتريدون أن تجعلوها مصاحف . واقرأ قول عمر . وإنى والله لا أشوب كتاب الله بشىء أبداً . فى رأيى أن بيان ذلك من باب توضيح الواضحات .

ولعل أبا سعيد إذ قال . احفظوا كما كنا نحفظ . ! إنما قصد أن يلفتهم إلى المحافظة على ما وهبتهم الطبيعة من ملكة الحفظ .

وعلى الجملة فليس فيما استدلوا به حجة إطلاقا . فإن الأحاديث التى استدلوا بها إنما نهت عن الكتابة ولكنها أمرت بالتحديث . وليست الكتابة شرطاً فى الحجية . ولا يعكر فى ذلك إلا أثر أبى بكر . ولعل له ظروفاً وملابسات خاصة . اسمع قوله . إنكم تحدثون أحاديث تختلفون فيها . والناس بعدكم أشد اختلافاً . . ومهما يكن من شأنه فإنه لا يقاوم قول صاحب الشريعة .

وفيما سلف أبنا حكمة النهى عن كتابة السنة . وإذا لم يكن ذلك حقاً . وكان النهى عن كتابتها دليل عدم حجيتها كما يقولون . فكيف أشار الصحابة على عمر بكتابتها . حين استشارهم . ؟ ألم يكونوا يعلمون ما علمه هؤلاء ؟ وهبهم كذلك . فهل كذلك لم يكن عمر يعلم ما يعلمون حتى طفق يستخير الله شهراً . ثم ما رأيهم فى أن عمر قد علل عدم الكتابة بما لا يعارض الحجية من قريب أو بعيد . وهل ينازعون فى احتجاج عمر بالسنة . ؟ إنه غير محتاج إلى بيان .

ثم ماذا يقولون فيما روى عن ابن عمر رضى الله عنهما أنه قال « كنت أكتب كل شىء أسمعه من رسول الله . صلى الله عليه وسلم فنهتنى قريش .

فقالوا إنك تكتب كل شيء تسمعه من رسول الله . ورسول الله بشر يتكلم في الغضب والرضا . فأمسكت عن الكتاب . فذكرت ذلك لرسول الله . فقال أكتب . فو الذي نفسي بيده ما خرج منه إلا حق . قال هذا وهو عليه الصلاة والسلام . يشير إلى فمه .

ثم ماذا يقولون فيما روى عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال « لما فتح الله على رسوله مكة . قام في الناس . فحمد الله وأثنى عليه . ثم قال . إن الله حبس عن مكة الفيل وسلط عليها رسوله والمؤمنين . فإنها لاتحل لأحد كان قبلي . وإنها أحلت لي ساعة من نهار . وإنها لن تحل لأحد من بعدي . فلا ينفر صيدها . ولا يختلى شوكها . ولا تحل ساقطتها إلا لمنشد . ومن قتل له قتيل فهو بخير النظرين . إما أن يفدى وإما أن يقيد . فقال العباس إلا الأذخر فإنا نجعله في قبورنا وبيوتنا . فقال . إلا الإذخر . فقام أبو شاه . (رجل من اليمن) فقال . اكتبوا لي يارسول الله . فقال صلى الله عليه وسلم . أكتبوا لأبي شاه » .

أليس الأمر بكتابة السنة في هذين الأثرين صريحاً وواضحاً . وأنه إنما كان حيث لا شبهة في الكتابة . ومنه تتضح حكمة النهي عن الكتابة . وهي ما بيناه سابقاً : —

وأخيراً . فإن المعول عليه في الاحتجاج . إنما هو المحافظة على ما هو حجة . وصيانته من الخطأ والتبديل وذلك بأن يحمله العدل الضابط ويوصله إلى من هو مثله .

سواء كان الحمل له بطريق الكتابة . أو حفظ اللفظ . أو فهم معناه فهما دقيقاً ثم التعبير عنه بلفظ يؤدي هذا المعنى من غير تحريف ولا إبهام .

على أن الكتابة لا تستلزم الحجية قطعاً . لجواز مخالفة الأصل . فويل الذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله » . . والاطمئنان لأي مكتوب مرجعه إلى عدالة الكاتب .

ومن المعلوم أن النبي عليه السلام . كان يرسل الرسل من أصحابه إلى القبائل المختلفة ليدعوا الناس إلى الإسلام . ويعلموهم أحكامه . ويقيموا بينهم شعائره . ولم يرسل مع كل سفير مكتوباً من القرآن فيه بيان الأحكام التي يبلغها للمرسل إليهم ويلزمهم العمل بها . ولا يستطيع أحد أن يثبت أنه كان يكتب لكل سفير من سفرائه هذا القدر من القرآن . وإنما كان عليه الصلاة والسلام يرى في عدالة الرسول وحفظه للقران والسنة . الكفاية في إقامة الحجة على المرسل إليهم . وحديث معاذ في ذلك معروف ومشهور

ومما لا شك فيه أن السنة هي التي بينت كيفية الصلاة ومقادير الزكاة . وما شابه ذلك . ولم يأمر النبي عليه الصلاة والسلام بكتابة شيء من ذلك فهل لا يكون شيء من ذلك حجة ؟ وإلا فأين الدليل على أنه أمر بكتابته ؟ .

لعلى قد أطلت . ولكنها الضرورة . وأرجو ألا يكون التطويل مملا .

مرتبة السنة من الكتاب

لتحديد العلاقة بين السنة والقرآن وبيان منزلتها منه نقول :

قال الله تعالى « وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم » وقال سبحانه . « فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم . ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليما » .

وقيل لمطرف بن عبد الله الشخير لا تحدثونا إلا بالقرآن . فقال . والله ما نريد بالقرآن بدلا . ولكن نريد من هو أعلم منا بالقرآن .

أنزل الله سبحانه وتعالى القرآن على محمد . صلى الله عليه وسلم . وأعلمه أنه إنما أنزله إليه ليبين للناس مافيه مما يحتاجون إلى بيانه . وذلك بما يكون منه عليه الصلاة والسلام من قول أو فعل أو تقرير . وألزمهم سبحانه طاعته واتباعه . والتحاكم إليه . والرضا التام بما يقضى به بينهم . وبين مطرف حكمة لذلك . هي أنه عليه الصلاة والسلام أعلم بالقرآن ومراد القرآن .

وغير محتاج إلى بيان أن فى القرآن نصوصاً يقصر اجتهاد المجتهد مهما بلغ .. عن إدراك المراد منها . ولو لا بيان السنة لها لتعطل العمل بها .

فالله تعالى يقول «أقيموا الصلاة وأتوا الزكاة» والصلاة المطلوبة ماهى ؟ وما كيفيتها ؟ . وما حد أوقاتها ؟ . وكذلك الزكاة . ما مقدارها ؟ . ومن أى الأموال تؤخذ . ومتى تؤدى ؟ . وعلى من تجب ؟ .

هذا النص مجمل لم يأت فى القرآن بيان له . والسنة هى التى بينت المراد منه وكذلك الحال فى أمثاله — ويقول سبحانه ، وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس » ويقول « كتب عليكم القصاص فى القتلى الحر بالحر ... » وهاتان الآيتان تفيدان وجوب القصاص من كل قاتل . متى ثبت موجبه . وهو حكم عام . . وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « ألا لا يقتل مسلم بكافر . . الحديث » فخصص بهذا عموم الآيتين .

ويقول سبحانه « والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم » يقول المفسرون . لما نزلت هذه الآية .. كبر على الصحابة لأنهم فهموا أن المطلوب منهم إنفاق كل ما يملكون . فسألوا عن ذلك . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إنما فرض الله الزكاة ليطهر بها ما بقى من أموالكم . فكبر عمر .

ويقول سبحانه « الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم . أولئك لهم الأمن وهم مهتدون »

يقول المفسرون كذلك . إنه لما نزلت هذه الآية أشكل الأمر على الصحابة . فأزال النبى عليه السلام . هـذا الإشكال ببيان أن المراد بالظلم الشرك .

ويقول سبحانه « وعلى الثلاثة الذين خلفوا حتى إذا ضاقت عليهم الأرض بما رحبت ... »

ماذا كان من أمرهم ؟ . لم يبسط القرآن قصتهم . وإنما بسطتها السنة . فهى

التى شرحت ما حصل فيها . من النهى عن كلامهم . ثم النهى عن قربان نسائهم إلى آخر القصة .

وما تقدم يعطى فى وضوح أن السنة تفصل مافى القرآن من مجمل وتوضح ما فيه من مشكل . وتبسط ما فيه من مختصر .

وقد أحل الله الطيبات وحرم الخبائث . وبين هذين الأصلين أشياء يمكن إلحاقها بأحدهما أو لا يمكن . فبين عليه الصلاة والسلام فى ذلك ما اتضح به الأمر فنهى عن أكل كل ذى ناب من السباع . وكل ذى مخلب من الطير . ونهى عن أكل لحوم الحمر الأهلية . وقال إنها ركس .

وأحل الله صيد البحر فيما أحل من الطيبات . وحرم الميتة فيما حرم من الخبائث . فدارت ميتة البحر بين الطرفين . وأشكل حكمها . فقال عليه الصلاة والسلام « هو الطهور ماؤه الحل ميتته » .

وحرم الله الميتة وأباح المذكاة . فدار بين الطرفين الجنين الخارج ميتاً من بطن المذكاة . فبين صلى عليه وسلم حكمه . وقال « ذكاة الجنين ذكاة أمه » .

وحرم الله تعالى الجمع بين الأختين . وقال سبحانه بعد أن بين المحرمات « وأحل لكم ما وراء ذلكم » ونهى النبى صلى الله عليه وسلم عن الجمع بين المرأة وعمتها وبين المرأة وخالتها .

وبين الله سبحانه ما يحرم من الرضاع بقوله « وأمهاتكم اللاتى أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة » فألحق النبى عليه الصلاة والسلام بهاتين . سائر القرابات من الرضاعة اللاتى يحرمن من النسب . فقال إن الله حرم من الرضاع ما حرم من النسب ...

وفى قوله تعالى « فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليما » يقول المفسرون إن سبب نزولها ما روى عن الزبير بن العوام أنه خاصم رجلا من الأنصار

إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم . فى شراج من الحرة كانا يسقيان به النخل . فقال الأنصارى للزبير . سرح الماء يمر . فأبى عليه . فترافعا إلى النبى صلى الله عليه وسلم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم . أسق يازبير ثم أرسل الماء إلى جارك . فغضب الأنصارى وقال . يارسول الله . أن كان أبن عمتك ؟ فتلون وجه الرسول ثم قال . أسق يا زبير ثم أحبس الماء حتى يرجع إلى الجدر . ثم ارسل الماء إلى جارك . . .

هذه صور من الأحكام التى جاءت بها السنة . . ومنها يتبين أنها تارة تكون بياناً لما فى القرآن من مجمل . وتوضيحاً لما فيه من مشكل . وتخصيصاً لما فيه من عام . وتقييدا لما فيه من مطلق . وبسطاً لما فيه من مختصر :—

وتارة تثبت أحكاماً فى أفعال لم ينص عليها القرآن . ولكن فيها من الحكم والعلل ماهو موجود فيما نص عليه القرآن . فتلحق هذى بتلك لما بينهما من تشابه واشتراك .

وتارة تثبت أحكاماً فى أفعال لم يتعرض لها القرآن . وليس فيه ماتشبهه كقصة المزبير مع الأنصارى . .

وقد اختلفت كلمة العلماء فيما تأتى به السنة . هل لابد أن يكون موجوداً فى القرآن . ؟ أو أن ما تأتى به من الأحكام ليس من الضرورى أن يكون موجودا فى القرآن ؟ .

لعل فيما سبق ما يرشد إلى إحقاق الحق من هذا الخلاف .

وقد ذهب فريق من الناس إلى أنه لا يعمل بشىء جاءت به السنة إلا بعد عرضه على كتاب الله . فإن وافقه عمل به . وإلا فلا يعمل به . واستندوا فى ذلك إلى حديث يروونه عن رسول الله . صلى الله عليه وسلم أنه قال « ما أتاكم عنى فاعرضوه على كتاب الله فإن وافقه فأنا قلته . وإن خالفه فلم أقله أنا . وكيف أخالف كتاب الله وبه هدانى . ؟ »

وهذا الكلام مردود بأن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا يعملون

بالسنة ويحتجون بها بمجرد العلم بها . ولم ينقل أنهم شرطوا العمل بهـا بالعرض على كتاب الله . أو جرى عملهم على ذلك .

أما الحديث الذى يستندون إليه فقد قال عبد الرحمن بن مهدى إنه موضوع . وضعه الزنادقة والخوارج — ولو سلم أنه غير موضوع فهو معارض بما قال الشاطبى . قال قوم نحن نعرضه على كتاب الله قبل كل شىء ونعتمد على ذلك . ثم قالوا عرضناه على كتاب الله فوجدناه مخالفاً لكتاب الله لأنا لم نجد فى كتاب الله أن نقبل من حديث رسول الله إلا ما وافق كتاب الله . بل وجدنا كتاب الله يطلق التأسى به والأمر بطاعته ويحذر من المخالفة عن أمره جملة وعلى كل حال . .

وقد قال ابن القيم وغيره فى قوله تعالى « أطيعو الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » أعاد الفعل فى جانب الرسول إيذاناً بأن طاعته تجب استقلالا من غير عرض على كتاب الله ولم يعده فى أولى الأمر إعلاما بأن طاعتهم إنما تجب تبعا .

وأخيراً . فإنه لا يختلف اثنان فى أن القرآن هو الأصل الأصيل لكل الأحكام الشرعية . وأن السنة فى الغالب من أحوالها فرع عنه وتابعة له . وإذاً فالالتجاء إليها إنما يكون بعد أن لا يوجد المطلوب فى القرآن .

وقد جاء الأمر على هذا الترتيب فى حديث معاذ . وهو معروف . وكذلك فى كتاب عمر إلى شريح إذ يقول « إذا أتاك أمر فاقض بما فى كتاب الله . فإن أتاك ماليس فى كتاب الله فاقض بما سن فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم الخ . . »

ومن أراد زيادة بسط فى هذا الموضوع فليراجع أول الجزء الرابع من كتاب الموافقات للشاطبى .

خبر الواحد العدل والاحتجاج به

عرفنا مما سبق أن السنة هي أقوال النبي صلى الله عليه وسلم وأفعاله وتقريراته — ومعلوم أن العمل بها إنما يجب على من علمها — وطريقه إما السماع وإما النقل. والنقل نوعان: نقل بطريق التواتر. وهو نقل جمع عن جمع يستحيل بحسب العادة تواطؤهم على الكذب. ونقل بغير هذا الطريق.

ومفاد هذا أن السنة من حيث نقلها. متواترة. وغير متواترة

وغير المتواترة أنواع عند علماء الحديث. ونوع واحد عند الأصوليين يطلقون عليه خبر الواحد.

فخبر الواحد عند الأصوليين إذاً هو مالم ينته بنفسه إلى حد التواتر. قل رواته أو كثروا — على هذا اتفقت كلمتهم — واختلافهم إنما هو في أشياء وراء ذلك — فقد اختلفوا في خبر الواحد. هل يفيد العلم «بمعنى الجزم» بنفسه؟ أو يفيده بقرائن خارجة عنه؟. أو أنه لايفيد العلم أصلا لا بنفسه ولا بالقرائن الخارجة عنه؟ أو أن من أخبار الآحاد مايفيد العلم لخصوصيته كحديث مالك عن نافع عن ابن عمر، وما يشبهه في حال الرواة؟ بكل قيل. واختلفوا كذلك في جواز العمل به عقلا وعدم جوازه.

ثم إن القائلين بجواز العمل اختلفوا. هل وقع العمل به أو لم يقع. والقائلون بالوقوع اختلفوا في دليله. أهو الشرع فقط. أو هو العقل والشرع..

ويستخلص من هذا أن الكلام في خبر الواحد يتناول.

١ — تحديده.

٢ — إفادته للعلم وعدم إفادته.

٣ — جواز العمل به عقلا وعدم جوازه.

٤ — وقوع العمل به وعدم وقوعه .

٥ — دليل وقوع العمل به

أما تحديده فقد سبق فى صدر هذا الكلام .

وأما إفادته للعلم وعدم إفادته فقد كفتنا عبارة المنهج مؤونة البحث فيها ويكفى ما أسلفنا من سرد الآراء فى ذلك .

وأما جواز العمل به عقلا وعدم جوازه .

فإن جمهور العلماء يقولون بجواز العمل به عقلا . بهذا نطقت عبارات الكاتبين جميعا . والجبائى وجماعة من المتكلمين يرون أن العمل به محال عقلا . يستدل الجمهور لمذهبهم بأن خبر الواحد وإن كان بطبيعته محتملا للخطأ . فإن جانب الصدق فيه أرجح لعدالة الراوى . ثم إنه من أجل ذلك يفيد ظنا غالبا بأن موجبه حق . فلو فرض وقال الشارع للمكلف . إذا أخبرك عدل بشىء فاعمل بموجبه ، وعرض ذلك على العقول فإنها تقبله من غير تردد . لأن رجحان صدقه وغلبة الظن بحقية مضمونه توجب القطع بأن العمل به لا يترتب عليه محال لذاته ولا لغيره .

والوجه من ذلك أن العمل بخبر الواحد جائز عقلا .

أما الجبائى ومن معه فيقولون إن العمل بخبر الواحد وإن لم يكن محالا لذاته فإنه محال لما يستلزمه — وبيان ذلك :

أن كذب المخبر فى هذه الحالة ممكن ، وعليه فلو أخبر بحل شىء لم يكن فى الواقع كذلك فإن العمل بهذا الخبر يستلزم تحليل الحرام . والعكس بالعكس لو أخبر بحرمة شىء هو فى الواقع حلال ، وتحليل الحرام وتحريم الحلال باطل وغير جائز . . فبطل ما يستلزمه وهو جواز العمل بخبر الواحد .

ومثل هذا الكلام يقال عند تعدد المخبرين وتباين مضمون أخبارهم . فإن تساووا ولم يمكن ترجيح واحد منهم على الآخر تعذر على المكلف الواحد العمل بهذه الأخبار لأنه جمع بين المتناقضات . وكذلك يتعذر عليه

العمل بواحد منها . لأنه ترجيح بغير مرجح — وكذلك يتعذر العمل بهذه الأخبار على المكلفين لما فيه من الجمع بين المتناقضات .

وأيضاً لو كان العمل بخبر الواحد جائزا عقلا لجاز العمل به فى العقائد ونقل القرآن وادعاء النبوة من غير معجزة — وإن ذلك باطل بالإجماع — ومفاده أن العمل بخبر الواحد لا يجوز .

هذا كلام الجبائى ومن سلك مسلكه . وهو كلام خال من الدقة بعيد عن التحقيق . فإن كذب المخبر ممكن قطعاً كما يقولون . ومقتضاة أن هذا الخبر يحتمل الصدق ويحتمل الكذب ، ولا قطع بواحد منهما ، فالقول بأن العمل بخبر الواحد يستلزم تحليل الحرام وعكسه قول غريب ، لأن أقصى ما فيه أنه عمل بما يحتمل ذلك لا بما يقطع بكونه كذلك ، وهذا احتمال يقابله احتمال آخر والكلام فى أى الاحتمالين أرجح ؟ . لا شك أن محل البحث هو خبر الواحد العدل — ومادام الراوى عدلا فإن احتمال الصدق فى خبره أقوى وأرجح من احتمال الكذب . فالعمل بموجب خبره عمل بما صدقه أرجح من كذبه ولا محذور فى ذلك — هذا إذا كان الخبر واحداً . فإن كان متعدداً فعند التساوى وعدم إمكان الترجيح لا يجب على المكلف شىء لأنه لا حكم عند عدم الدليل ، وعند تعدد العاملين مع تباين مضمون الأخبار لا محذور . لأن المجتهد مكلف أن يعمل بما يغلب على ظنه أنه الحق . سواء كان فى الواقع كذلك أو لم يكن . هذا إن مشينا على أن المصيب من المجتهدين واحد . وعلى القول بأن كل مجتهد مصيب . فإن الحق هو ما يؤدى إليه اجتهاد كل ، وإن خالف اجتهاد غيره . لأن الحق «على هذا الرأى» متعدد . ولكل من الرأيين وجهه .

ثم إن الجبائى متفق مع الجمهور على إيجاب العمل بفتوى المفتى وشهادة الشاهدين . وهما من قبيل أخبار الآحاد . وعليه بيان الفرق إن كان .

وقياس الاعتقاد ونقل القرآن وادعاء النبوة من معجزة على الأمور

العملية . قياس مع الفارق . فإن الخطأ فى الاعتقاد وما معه موجب للكفر فكان لا بد فى التصديق بها من الدليل الموجب للعلم — أما الخطأ فى الأمور العملية فإنه لايوجب الكفر . ولهذا اكتفى فيها بالظن ولم يشترط فيها القطع ، وخبر الواحد يحصل الظن فكان كافياً فيها دون الاعتقاد .

وأما وقوع العمل به وعدم الوقوع — ودليل ذلك — فإن الجمهور على أن العمل به واقع . وأن ذلك ثابت بالشرع . والإمام أحمد وأبو الحسين البصرى من المعتزلة والقفال وابن سريج « من الشافعية » على أنه واقع أيضا وأن ذلك ثابت بالعقل كما هو ثابت بالشرع ، والروافض يقولون إن العمل بخبر الواحد وإن كان جائزاً عقلا فإنه لم يقع شرعا .

القائلون بأن العمل بخبر الواحد واقع وأن دليل ذلك هو الشرع ، يستدلون بقوله تعالى « إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا » فقد أوجب الله سبحانه التثبت فى الخبر إذا كان المخبر فاسقا . ومفهومه أنه إذا لم يكن المخبر فاسقا لا يكون التثبت مطلوبا . أى أن خبر العدل يعمل به من غير تثبت ، وهذا المفهوم حق حتى على القول بعدم حجية المفهوم . لأن طلب التثبت معلل بالفسق فحيث ينتفى لايكون التثبت مطلوبا . وتأيد هذا إجماع الصحابة على العمل بأخبار الآحاد فى وقائع لاتحصى وتواتر ذلك عنهم . فقد قبل الصحابة جميعاً العمل بخبر أبى بكر . « الأئمة من قريش » وبخبره « نحن معاشر الأنبياء لانورث » وبخبره « الأنبياء يدفنون حيث يموتون » . وعمل هو نفسه بخبر المغيرة فى توريث الجدة . وعمل عمر بخبر عبد الرحمن بن عوف فى دية المجوس « سنوا بهم سنة أهل الكتاب » ، وعمل بخبر حمل بن مالك فى إيجاب الغرة بالجنين . وعمل بخبر الضحاك بن سفيان فى توريث الزوجة من دية زوجها . وعمل عثمان وعلى بخبر فريعة بنت مالك بن سنان فى أن عدة الوفاة فى منزل الزوج ، وعمل ابن عباس بخبر ابى سعيد فى أن الربا فى النقد . وكان لا يرى ذلك أخذاً من « إنما الربا فى النسيئة » .

العمل بواحد منها . لأنه ترجيح بغير مرجح — وكذلك يتعذر العمل بهذه الأخبار على المكلفين لما فيه من الجمع بين المتناقضات .

وأيضاً لو كان العمل بخبر الواحد جائزاً عقلا لجاز العمل به فى العقائد ونقل القرآن وادعاء النبوة من غير معجزة — وإن ذلك باطل بالإجماع — ومفاده أن العمل بخبر الواحد لا يجوز .

هذا كلام الجبائى ومن سلك مسلكه . وهو كلام خال من الدقة بعيد عن التحقيق . فإن كذب المخبر ممكن قطعاً كما يقولون . ومقتضاة أن هذا الخبر يحتمل الصدق ويحتمل الكذب ، ولا قطع بواحد منهما ، فالقول بأن العمل بخبر الواحد يستلزم تحليل الحرام وعكسه قول غريب ، لأن أقصى ما فيه أنه عمل بما يحتمل ذلك لا بما يقطع بكونه كذلك ، وهذا احتمال يقابله احتمال آخر والكلام فى أى الاحتمالين أرجح ؟ . لا شك أن محل البحث هو خبر الواحد العدل — ومادام الراوى عدلا فإن احتمال الصدق فى خبره أقوى وأرجح من احتمال الكذب . فالعمل بموجب خبره عمل بما صدقه أرجح من كذبه ولا محذور فى ذلك — هذا إذا كان الخبر واحداً . فإن كان متعدداً فعند التساوى وعدم إمكان الترجيح لا يجب على المكلف شىء لأنه لا حكم عند عدم الدليل ، وعند تعدد العاملين مع تباين مضمون الأخبار لا محذور . لأن المجتهد مكلف أن يعمل بما يغلب على ظنه أنه الحق . سواء كان فى الواقع كذلك أو لم يكن . هذا إن مشينا على أن المصيب من المجتهدين واحد . وعلى القول بأن كل مجتهد مصيب . فإن الحق هو ما يؤدى إليه اجتهاد كل ، وإن خالف اجتهاد غيره . لأن الحق « على هذا الرأى » متعدد . ولكل من الرأيين وجهه .

ثم إن الجبائى متفق مع الجمهور على إيجاب العمل بفتوى المفتى وشهادة الشاهدين . وهما من قبيل أخبار الآحاد . وعليه بيان الفرق إن كان .

وقياس الاعتقاد ونقل القرآن وادعاء النبوة من معجزة على الأمور

العملية . قياس مع الفارق . فإن الخطأ فى الاعتقاد وما معه موجب للكفر فكان لا بد فى التصديق بها من الدليل الموجب للعلم — أما الخطأ فى الأمور العملية فإنه لايوجب الكفر . ولهذا اكتفى فيها بالظن ولم يشترط فيها القطع ، وخبر الواحد يحصل الظن فكان كافياً فيها دون الاعتقاد .

وأما وقوع العمل به وعدم الوقوع — ودليل ذلك — فإن الجمهور على أن العمل به واقع . وأن ذلك ثابت بالشرع . والإمام أحمد وأبو الحسين البصرى من المعتزلة والقفال وابن سريج « من الشافعية » على أنه واقع أيضا وأن ذلك ثابت بالعقل كما هو ثابت بالشرع ، والروافض يقولون إن العمل بخبر الواحد وإن كان جائزاً عقلا فإنه لم يقع شرعا .

القائلون بأن العمل بخبر الواحد واقع وأن دليل ذلك هو الشرع ، يستدلون بقوله تعالى « إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا » فقد أوجب الله سبحانه التثبت فى الخبر إذا كان المخبر فاسقا . ومفهومه أنه إذا لم يكن المخبر فاسقا لا يكون التثبت مطلوبا . أى أن خبر العدل يعمل به من غير تثبت ، وهذا المفهوم حق حتى على القول بعدم حجية المفهوم . لأن طلب التثبت معلل بالفسق فحيث . ينتفى لايكون التثبت مطلوبا . وتأيد هذا بإجماع الصحابة على العمل بأخبار الآحاد فى وقائع لاتحصى وتواتر ذلك عنهم . فقد قبل الصحابة جميعاً العمل بخبر أبى بكر . « الأئمة من قريش » وبخبره « نحن معاشر الأنبياء لانورث » وبخبره « الأنبياء يدفنون حيث يموتون » . وعمل هو نفسه بخبر المغيرة فى توريث الجدة . وعمل عمر بخبر عبد الرحمن بن عوف فى دية المجوس « ستوا بهم سنة أهل الكتاب » ، وعمل بخبر حمل بن مالك فى إيجاب الغرة بالجنين . وعمل بخبر الضحاك بن سفيان فى توريث الزوجة من دية زوجها . وعمل عثمان وعلى بخبر فريعة بنت مالك بن سنان فى أن عدة الوفاة فى منزل الزوج ، وعمل ابن عباس بخبر ابى سعيد فى أن الربا فى النقد . وكان لايرى ذلك أخذاً من « إنما الربا فى النسيئة » .

ولا يقال رداً لهذا الاستدلال . إن العمل فى هذه الصور وأمثالها لم يكن بأخبار الآحاد ولعله بغيرها . ويقوى هذا ما ورد من أن أبا بكر اعترض على المغيرة ولم يعمل بخبره إلا بعد أن رواه معه محمد بن مسلمة .

وأنكر عمر خبر أبى موسى فى الاستئذان ولم يعمل به إلا بعد أن رواه معه أبو سعيد الخدرى .

وأنكر على خبر ابن سنان فى المفوضة حتى روى معقل بن سنان قصة بروع بنت واشق وأن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى بأن لها الصداق كاملا وعليها العدة ولها الميراث : ولو سلم وقوع العمل بأخبار الآحاد فى بعض الصور . فإنما كان ذلك لخصوصية فى هذه الأخبار . ولا يلزم منه جواز العمل بكل الأخبار .

لا يقال شىء من ذلك لأنهم إنما توقفوا حين توقفوا الريبة فى صدق الراوى . أو فى حفظه . أو زيادة فى الاحتياط والتثبت . ثم إنهم عملوا بنفس الأخبار التى توقفوا فيها . بعد أن انضم إليها غيرها . ولم تخرج بهذا الضم عن أنها أخبار آحاد . ثم إنهم إنما عملوا بها لظهورها وإفادتها الظن لا لخصوصياتها .

ويستدل القائلون بالوقوع شرعا كذلك بأن النبى صلى الله عليه وسلم . كان يرسل الآحاد من الصحابة لتبليغ الأحكام ويكتفى بذلك . وحديث معاذ شاهد عدل على هذا . ورد هذا الاستدلال بأن ذلك فى غير محل النزاع . إذ هو فى وجوب العمل على المجتهد . والمبعوث إليهم كانوا مقلدين . أى يجوز أن يكونوا كذلك . ويجوز أيضا أن يكون القصد من إرسال الرسل من قبله عليه السلام إفتاء المقلدين لا رواية الأخبار . بدليل أنه كان يرسل الفقهاء .

ويجاب عن هذا بمنع أن المبعوث إليهم كانوا مقلدين . ولو سلم ففيه المطلوب . لأنهم كلفوا بالعمل بما أخبرهم به المبعوث لأنه بلغهم قول الرسول عليه الصلاة والسلام والطاعة فرض على الجميع , المجتهد والمقلد

فى ذلك سواء . ثم إنه عليه السلام كان يكتفى بالآحاد فى تبليغ الأحكام إلى الصحابة المجتهدين ولم ينتظر التواتر فلم يصح شىء مما قالوا .

أما الذين ذهبوا إلى أن وقوع العمل بخبر الواحد ثابت بالعقل أيضاً فيستدلون بأن عدم العمل به يؤدى إلى أن تكون هناك وقائع كثيرة لا حكم فيها . إذا لم يتيسر للمجتهد دليل إلا خبر الواحد . وخلو واقعة أووقائع عن الحكم باطل عقلا — ورد هذا الاستدلال بأنه عند عدم الدليل يكون الحكم فى الواقعة البراءه الأصلية . وعليه لا تكون خالية من الحكم . على أن خلو الوقائع عن الحكم ممنوع بالشرع لا بالعقل . فلم يتم لهم ماقالوا إلا على رأى من يقول بالتحسين والتقبيح العقليين . وفيه مافيه — .

وأخيراً فإن الروافض يرون أن العمل بخبر الواحد وإن كان جائزاً عقلا إلا أنه لم يقع . ودليل ذلك هو الشرع . فقد قال تعالى « ولا تقف ما ليس لك به علم » وقال « إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يغنى من الحق شيئا » وذلك منه سبحانه نهى للمكلف عن اتباع مالا يفيد العلم ونعى عليه اتباع الظن ... وعلة ذلك كما هو صريح الكلام . أن الظن لايغنى من الحق شيئا أى أنه لا وجود له بجانب الحق . وخبر الواحد لما كان مفيداً للظن كان منهيا عن العمل به .. وما نهى عنه لا يقع . فالعمل بخبر الواحد لم يقع .

ويقوى هذا ما ثبت من أن رسول الله صلى الله عليه وسلم . لما سلم بعد ركعتين من الرباعية وقال له ذو اليدين « أقصرت الصلاة أم نسيت يارسول الله » لم يأخذ بقوله حتى أخبر أبو بكر وعمر ومن كان معه فى الصف الأول بما أخبر به ذو اليدين . وهذا يؤيد عدم وقوع العمل بخبر الواحد .

ويؤيده أيضاً ويقويه . أن الأصل براءة الذمة من التكاليف . وذلك مقطوع به . والعمل بخبر الواحد . إبطال مقطوع به بمظنون . وإنه لايجوز .

والجواب عن ذلك كله : أن النهى عن اتباع الظن وعن العمل به إنما هو فيما لابد فيه من القطع ومالا يكتفى فيه بالظن كالاعتقاد . وبذلك نقول :

وهذا لا يستلزم عدم العمل بالظن فى غير ذلك . وقد قام الدليل على أن الأمور العملية يكفى فيها الظن . فكان العمل بخبر الواحد فيها واقعاً ومقبولا وغير منهى عنه .

ثم إن الرسول عليه السلام إنما توقف فى خبر ذى اليدين . لأن انفراده بالخبر فى مثل هذه الحالة . مما يورث الشك فى صحته . على أنه قد عمل به بعد أن انضم إليه مالا يخرج به عن كونه خبر آحاد . وبراءة الذمة كان مقطوعا بها قبل حصول مبدأ التكليف . أما بعد وجوده فقد أصبح شغل الذمة بالتكليف هو الراجح . وإن لم يظهر دليل الشغل . فرفع البراءة الأصلية بخبر الواحد رفع مظنون بمظنون أرجح .

وأخيراً فإن الأزميرى فى مرآته يرد استدلال الروافض بالآيتين السابقتين فيقول : لا عموم للآيتين فى الأشخاص والأزمان . على أن العلم قد يستعمل فى الإدراك جاز ماكان أو غير جازم . والظن قد يكون بمعنى الوهم . فيجوز أن يكونا فى الآيتين بهذين المعنيين ومفاده أنه لا دلالة فيهما على ما يدعون والله أعلم .

« وبعد » فمن العرض السابق لهذه الخلافية ظهر أن جمهور العلماء على جواز العمل بخبر الواحد . وعلى أن ذلك وقع وكان . ومن بين ما استندوا إليه فى ذلك . عمل غير واحد من أعلام الصحابة رضوان الله عليهم بأخبار الآحاد .

ومما يلفت النظر فى هذا العرض هو ما كان من المخالفين رداً لهذا الاستدلال . إذ قالوا أن الصحابة لم يعملوا بأخبار الآحاد إلا بعد أن انضم إليها غيرها .

هذا الكلام وإن كان لا يجديهم نفعا كما بينا ، إلا أنه يلفتنا إلى شىء آخر هو :

طرق الصحابة فى العمل بأخبار الآحاد : —

بالرجوع إلى كتب السنة وإلى كتب الأصول نجد أن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا فى العمل بالسنة أشد ما يكونون حرصا على التثبت من صحة النسبة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم . وكان كل منهم يسلك لذلك من السبل ما يراه باعثا على قوة الإيمان بصدق ما يعتمد عليه وصحة نسبته إلى النبى عليه الصلاة والسلام .

فهذا أبو بكر رضى الله عنه لما جاءته الجدة تطلب ميراثها فقال ما أجد لك فى كتاب الله شيئاً . وما علمت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكر لك شيئاً . ثم سأل الناس فقام المغيرة بن شعبة فقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يعطيها السدس . فقال أبو بكر . هل معك أحد ؟ فشهد محمد بن مسلمة بذلك فأنفذه لها .

وهذا عمر بن الخطاب رضى الله عنه وقصته مع أبى موسى كما يرويها البخارى عن أبى سعيد الخدرى إذ يقول « كنت جالسا فى مجلس من مجالس الأنصار فجاء أبو موسى فزعا . فقالوا ما أفزعك ؟ قال أمرنى عمر أن آتيه فأتيته . فاستأذنت فلم يؤذن لى فرجعت فقال لى ما منعك أن تأتينا ؟ فقلت إنى أتيت فسلمت على بابك ثلاثا فلم تردوا على . فرجعت : وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا استأذن أحدكم ثلاثاً فلم يؤذن له فليرجع » قال عمر لتأتينى على هذا بالبينه : فقالوا لا يقوم إلا أصغر القوم . فقام أبو سعيد معه فشهد له : فقال عمر إنى لم أتهمك : ولكنه الحديث عن رسول الله .

وهذا على كرم الله وجهه نقل عنه أنه قال « كنت إذا سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم . حديثا نفعنى الله بما شاء منه ، وإذا حدثنى غيره حلفته . فإذا حلف صدقته » .

والوجه من ذلك أن الصحابة رضوان الله عليهم كانت له مسالك

يسلكونها فى العمل بأخبار الآحاد . منها . العمل به بشرط أن يشهد مع الراوى غيره . كالذى كان من أبى بكر وعمر . ومنها العمل به بشرط أن يحلف الراوى على صحة ما يرويه . كالذى كان من على كرم الله وجهه .

ومن كان منهم يرد بعض أخبار الآحاد . فإنما كان ذلك لضعف ثقته بالراوى ، أو لعلمه بما ينسخ هذا الخبر . أو لأن هذا الخبر يعارضه ما هو أقوى منه فى نظر الراد .

أما الأول : فإن علياً رد حديث معقل ابن سنان فى المفوضة . وهى التى مات زوجها قبل الدخول ولم يسم لها مهراً . قضى فيها ابن مسعود رضى الله عنه بأن لها مهر مثلها من نسائها لا وكس ولا شطط . فقال معقل لابن مسعود . قضيت فيها بقضاء رسول الله . صلى الله عليه وسلم . فى بروع بنت واشق . رد على هذا الخبر لضعف ثقته بالراوى . إذ قال « لا ندع كتاب ربنا لقول أعرابى بوال على عقبيه . ورأى على أنه لا شىء لها من المهر قياساً للوفاة على الطلاق قبل الدخول .

وأما الثانى : فإن سعد بن أبى وقاص لم يعمل بحديث تطبيق اليدين فى الركوع لاطلاعه على ما ينسخه وقد روى هو هذا الناسخ . وصح ما رواه عند جمهور الفقهاء . فعملوا به .

وأما الثالث : فإن ابن عباس لم يعمل بحديث أبى هريرة « من حمل جنازة فليتوضأ » وقال تعليلا لهذا الرد . لايلزمنا الوضوء من حمل عيدان يابسة .

تلك هى طرق الصحابة وإتجاهاتهم فى العمل بأخبار الآحاد . أما أئمة الفقه من أرباب المذاهب المعروفة . فلكل منهم كذلك طريقه واتجاهه . ونوضح ذلك فنقول .

مذهب المالكية : يشترط المالكية للعمل بأخبار الآحاد . التى صح سندها . شرطاً واحداً . هو ألا يكون هذا الخبر مخالفاً لعمل أهل المدينة .

فإن خالف عمل أهل المدينة فلا يعمل به وذلك كحديث « البيعان بالخيار ما لم يتفرقا » فإن مالكا لم يعمل بهذا الحديث . ولذلك لم يقل بخيار المجلس ووجهه فى ذلك أن مضمون هذا الحديث « إثبات خيار المجلس » مخالف لما عليه عمل أهل المدينة فى زمن مالك رضى الله عنه وحجة مالك لذلك . أن عمل أهل المدينة بمنزلة روايتهم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ورواية جماعة عن جماعة أحق أن يعمل بها من روايه فرد عن فرد . ثم إن أهل المدينة كما قيل أدرى الناس بآخر الأمرين من أحوال رسول الله . صلى الله عليه وسلم . وغير مالك من الفقهاء يخالفه فى تقديم عمل أهل المدينة بحجة أنهم ليسوا محل العصمة .

مذهب الحنفية : يشترط علماء الحنفية للعمل بأخبار الآحاد شروطاً ثلاثه : —

الأول : ألا يعمل الراوى بخلاف ما يرويه . فإن خالف مارواه فالعمل برأيه لا بروايته . وحجتهم فى ذلك . أن الراوى لا يخالف مرويه إلا وقد صح عنده ماينسخه . فيجب اتباعه فيما يعمله هو . ولهذا لم يعمل الحنفية بما رواه أبو هرير رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم «إذا ولغ الكلب فى إناء أحدكم فليغسله سبعاً إحداهن بالتراب» إذ قد خالف ذلك أبو هريرة نفسه . وصح عنه الاكتفاء بالغسل ثلاثاً . روى ذلك الدار قطنى .

الثانى : ألا يكون الحديث فيما تعم البلوى به وهو ما يكثر وقوعه . ويحتاج الناس إلى بيانه . وقالوا تعليلا لذلك . إن ما يكون هذا شأنه تتوفر الدواعى على نقله بطريق التواتر أو الشهرة . فروايته بطريق الآحاد . تورث الشك فى صحة صدوره عن رسول الله صلى الله عليه وسلم . واستناداً إلى هذا لم يعمل الحنفية بحديث رفع اليدين عند الركوع فى الصلاة .

الثالث : ألا يكون الحديث مخالفا للقياس والأصول الشرعية . إذا

كان الراوى له غير فقيه . وسند هذا ان الرواية بالمعنى كانت مستفيضة بين الرواة . فإذا لم يكن الراوى فقيهاً كان من المحتمل أن يذهب شىء من المعنى الذى ينبنى عليه الحكم . ولهذا ولأن أبا هريرة ليس فقيهاً فى رأيهم لم يعملوا بالحديث الذى يرويه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم . « لا تصروا الابل والغنم . فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها . إن رضيها أمسكها . وإن سخطها ردها ورد معها صاعاً من تمر » . فإن راوى هذا الحديث هو أبو هريرة . وهو غير فقيه عندهم . وقد جاء فيه الأمر برد صاع من تمر بدل اللبن . وهذا مخالف للقياس ولقواعد الشريعة .

فهو مخالف لما عليه العمل فى الضمان . من كونه بمثل المثليات وقيمة القيميات . ثم هو أيضاً مخالف لما تقرر فى الشريعة . من أن الخراج بالضمان . فإنها تجعل الغلة الناتجة من العين ملكا لمن يكون عليه ضمانها . ومقتضاه أن اللبن للمشترى . فأمره برد صاع من تمر مخالف لهذه القاعدة .

وبعض الكاتبين يرى ان نسبة هذا الشرط إلى الحنفية غير صحيحة بحجة أن عملهم جرى على غير ذلك ويقول إنهم لم يعملوا بهذا الحديث لاحتمال أنه لم يصل إليهم أو لسبب غير هذا — والله أعلم بالصواب .

مذهب الشافعية : لم يشترط الشافعية للعمل بأخبار الآحاد إلا شرطاً واحداً . هو أن تكون متصلة صحيحة الإسناد . ولم يشترطوا شيئاً مما اشترطه المالكية . ولا شيئاً مما اشترطه الحنفية . وبناء على ما قالوا لم يعملوا بالمرسل إلا إذا أيده واحد من أمور سيأتى بيانها فى بحث المرسل إن شاء الله .

مذهب الحنابلة : كلام الحنابلة فى هذا كـكلام الشافعية — بيد أنهم يخالفونهم فى إطلاق القول فى الاحتجاج بالمرسل .

ومن كل ما تقدم يتضح . أن الحنابلة أكثر الفقهاء عملا بالسنة وأن دائرة العمل بها عندهم أوسع منها عند غيرهم . وأن المالكية والشافعية أكثر

عملا بالسنة من الحنفية وأن الصحابة والأئمة إنما لجأ كل منهم إلى ما لجأ إليه إجلالا لا للسنة واحتياطاً فى العمل بها . اقرأ قول عمر لأبى موسى « إنى لم أتهمك ولكنه الحديث عن رسول الله » .

المرسل . وحكم الاحتجاج به

تتنوع السنة من حيث كيفية روايتها إلى متصلة الإسناد وغير متصلة الإسناد... على معنى أن يذكر كل راو من روى هو عنه ويستمر هكذا حتى ينتهى إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم . وهذا هو متصل الإسناد . أو يروى الراوى عن بعض الأشياخ دون أن يكون هو الراوى عنه حقيقة . وإنما الراوى عنه غيره ولم يذكر هو هذا الغير . وهذا هو غير متصل الإسناد .

وغير المتصل الإسناد عند علماء الحديث أنواع أربعة :

مرسل — وهو ما سقط منه الصحابى . ومعضل — وهو ما سقط منه راويان . ومنقطع — وهو ما سقط منه راو واحد . ومعلق — وهو ما رواه من دون التابعى من غير سند .

أما علماء الأصول فغير المتصل الإسناد عندهم نوع واحد يسمونه مرسلا — فالمرسل عندهم . ما يرويه العدل من غير إسناد متصل . وهو بهذا المعنى يشمل المرسل وما معه عند علماء الحديث :

وبحث الأصوليين إنما هو فى الاحتجاج به وعدم الاحتجاج به.. ومحل هذا الخلاف إن كان المرسل غير صحابى . أما الإرسال منه فإنه مقبول اتفاقاً . صرح بذلك الكاتبون جميعاً . ووجهه . أن ما يرويه الصحابى محمول على سماعه هو من النبى صلى الله عليه وسلم . أو سماعه من غيره من الصحابة . وكلهم عدول .

هذا — وقد نقل الآمدى عن القاضى أبى بكر أنه يقول . على تقدير

السماع من النبي عليه الصلاة والسلام . فالأمر كذلك عند من يرى عدالة جميع الصحابة . ومن يرى أن حكمهم حكم غيرهم من الرواة . في وجوب الكشف عن حالهم . فحكم المرسل من الصحابي على هذا حكم المرسل من غيره . فيه الخلاف الآتي :

وقد قال صاحب مسلم الثبوت بعد أن حكى الاتفاق على قبول المرسل من الصحابي مطلقاً . « ولا اعتداد بمن خالف فيه . فإنه إنكار الواضح » . ونكتفي نحن بهذا تعليقاً على رأى أبي بكر .

كل ذلك إذا كان المرسل صحابياً . فإن كان غير صحابي . فللعلماء في الاحتجاج بمرسله مذاهب :

١ — أكثر العلماء ومنهم الأئمة الثلاثة . مالك وأبو حنفية وأحمد بن حنبل . يحتجون به متى كان الراوى من أئمة النقل .

٢ — وعيسى بن أبان يفصل فيقول : إن كان المرسل من أهل القرون الثلاثة الأولى . قبل حديثه مطلقاً . كان من أئمة النقل أو من غيرهم . وإن كان من غير أهل هذه القرون قبل إن كان المرسل من أئمة النقل فقط .

٣ — والشافعي يرى قبول المرسل إن تحقق أحد أمور : (١) إن تأيد بإسناد . (ب) إن أرسل من طريق آخر . (ج) إن وافقه قول صحابي . (د) إن وافقه قول أكثر العلماء . (هـ) إن عرف أنه لا يرسل إلا عن ثقة :

٤ — وأهل الظاهر وجمهور المحدثين الذين وجدوا بعد المائتين أنه لا يحتج به مطلقاً كان المرسل من ائمة النقل أو من غيرهم .

تلك هي مذاهب العلماء في هذه الخلافية . ولكل فريق منهم وجه ومستند — أما أصحاب المذهب الأول فيستدلون . بأن الكلام في راو تحققت عدالته وتوفرت فيه شروط الرواية . فجزمه بنسبة المتن إلى النبي صلى الله عليه وسلم يقتضى من غير شك جزمه بعدالة أصله الذى أسقطه . وإلا كان ذلك منه غشاً وتدليساً . ينافيان الإمامة . وإذاً فالإرسال منه في

منزلة الإسناد عن علمت عدالته وحفظه . فيكون مقبولا وحجة . ويؤيد هذا ما روى أن الأعمش قال لإبراهيم النخعى « وهو من كبار التابعين » إذا رويت لى عن عبد الله بن مسعود فأسنده لى . فقال النخعى متى قلت حدثنى فلان عن عبد الله فهو الذى رواه . ومتى قلت عن عبد الله . فغير واحد رواه ... وما روى عن الحسن البصرى أنه قال : متى قلت لكم حدثنى فلان فهو حديثه . ومتى قلت قال رسول الله فمن سبعين .

ومن هنا قيل ما قيل : « من أسند فقد أحالك . ومن أرسل فقد تكفل لك بالصحة » .

ويقوى مضمون هذا الاستدلال ما نقل من احتجاج كثير من الصحابة بالمرسل . فقد نقل عن أبى هريرة رضى الله عنه أنه قال : « من أصبح جنباً فلا صوم له » ولما روجع فيه قال سمعته من الفضل بن عباس . وروى ابن عباس رضى الله عنهما حديث « لا ربا إلا فى النسيئة » ولما روجع فيه قال سمعته من أسامة بن زيد : وروى عن البراء بن عازب أنه قال . ما كل ما نحدثه سمعناه من رسول الله صلى الله عليه وسلم . وإنما حدثناه عنه لكننا لا نكذب .

وعورض هذا الاستدلال :

أولا : بأنه كثيراً ما يوجد عدول من غير الأئمة من عادتهم أنهم لا يروون إلا عن عدل . فإرسالهم كذلك يقتضى تعديل من رووا عنه . فيقبل الإرسال منهم كما يقبل من أئمة النقل . وإذا فلا وجه لتخصيص قبول الإرسال من أئمة النقل فقط . بل اللازم أن يقبل من العدل مطلقاً .

وردت هذه المعارضة بأن العدالة بالصفة المذكورة لا تتحقق فى غير الأئمة أما غيرهم فإنه لا يبالى عمن أخذ ولو كان غير عدل . لأن العدالة مما يكثر فيها التصنع . وغير الأئمة كثيرا ما يخطئون فى هذا التعديل :

وعورض (ثانيا) بما نقل عن محمد بن سيرين أنه قال « لا نأخذ

بمراسيل الحسن وأبى العالية . فإنهما لا يباليان عمن أخذا الحديث » ومفاده عدم قبول المراسيل :

ورد هذه المعارضة موجود فى ثناياها . فإن تعليل رد مراسيل الحسن وأبى العالية بأنهما لا يباليان عمن أخذا الحديث . صريح فى أن هذا الرد لعدم عدالتهما . وليس بمستلزم أن يكون جميع الرواة كذلك :

وأما عيسى بن أبان صاحب التفصيل فدليله أن أهل القرون الثلاثة الأولى أكثرهم متحققة فيه العدالة إن لم يكونوا جميعاً عدولا . عملا بقول الرسول عليه السلام « خير القرون قرنى ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم . ثم يفشو الكذب » .

فغالب الظن أن الراوى من أهل هذه القرون إنما يروى عن العدل أو عمن سمع منه . وبعد تلك القرون قد فشا الكذب ، كما هو منطوق الخبر . فكان لا بد من الجزم بعدالة الرواة . وعند عدم التصريح بأسمائهم لا يكون ذلك إلا من أئمة النقل . ولهذا قبل الإرسال منهم دون من عداهم :

ولنا أن نقول نقضاً لهذا التفصيل وتأييداً للقول الأول . إن هذا التفصيل لا يستند إلى دليل صحيح . لأن العلة فى قبول المرسل من أهل القرون الثلاثة الأولى إن كانت هى العدالة مطلقاً فإن ذلك يقتضى أنه متى تحققت فى راو قبل الإرسال منه فى أى زمان كان . لا فرق بين أن يكون من أهل هذه القرون أو من غيرهم : فلا وجه للتفرقة بين أئمة النقل وغيرهم بعد تلك القرون . وإن كانت العلة فى قبول الإرسال منهم هى العدالة التى تكون فى أئمة النقل . كان ذلك مقتضياً قبول الإرسال من أئمة النقل وحدهم فى أى زمان كانوا . فتخصيص ذلك بما يكون بعدالقرون الثلاثه تخصيص بغير مخصص :

وأما الشافعى فيستدل لمذهبه بأن المروى عنه إذا لم يذكر فلا تعلم عدالته فلا يكون المروى عنه مقبولا . وعندما ينضم إليه أحد الأمور الخمسة السابقة يصير ظن صدقه راجحاً على ظن كذبه فيقبل ويكون العمل به سائغاً —

وأصحاب المذهب الأول يقولون رداً على هذا . إن الكلام مفروض فى راو تحققت عدالته . بل ثبت امتيازه فى عدالته . فجزمه إذاً بنسبة المتن إلى النبى . صلى الله عليه وسلم تقتضى حتما جزمه بعدالة من روى عنه وإن لم يذكره :

وفضلا عن هذا فإن ماينضم إليه إما أن يكون مسنداً وإما يكون غير مسند . وكلاهما لايفيد . لأنه لو كان مسنداً فالعمل حينئذ به لا بالمرسل . وإن كان غير مسند . فقد انضم غير مقبول إلى مثله . وإنه خال من الفائدة :

ولا يقال رداً لهذه المناقشة . إن ظن الصدق قد يترجح بالانضمام . لايقال ذلك لأن المرسل لم يقبل لجهالة المروى عنه كما يقولون . وهذه الجهالة لاترتفع بالضم . وخصوصاً إذا كان المنضم مرسلا وغير مسند .

وأخيراً فإن أهل الظاهر ومن معهم ، وهم الذين ذهبوا إلى عدم قبول المرسل مطلقاً من أى راو كان . وفى أى زمان وجد . يستدلون لمذهبهم . . .

أولا : — بأن المروى عنه مجهول الذات . وجهل الذات يستلزم جهل الصفات . والاتفاق على أن مجهول الحال لا تقبل روايته . ومؤداه أن المرسل غير مقبول .

وثانيا : لو كان المرسل مقبولا لقبل فى عصرنا . للاشتراك فى علة القبول .

وثالثا : بأنه لو قبل الإرسال لما كان للإسناد فائدة .

— وأجيب عن ذلك . بأن رواية أئمة النقل دليل علمهم بصفات المروى عنه وتثبتهم من عدالته . وإلا فلا يكونون هم ثقات فضلا عن أن يكونوا أئمة . فالذات وإن كانت مجهولة فإن عدالة المروى عنه وثقته معلومة فليس الإرسال إذاً رواية عن مجهول .

وبأنه لامانع من قبول المرسل فى عصرنا متى تحققت فى المرسل شروط

القبول ، ولو قيل إنها غير متحققة . فرجع ذلك إلى أن فساد الزمن وكثرة الوسائط يستتبعان تعذر معرفة أحوال الرواة مما يورث الشك فى جزم المرسل بعدالتهم ، وكل ذلك منتف فى العصور الأولى لصلاحها وقلة الوسائط آنذاك .

وأخيراً فإن الإسناد فيه تفصيل ، وفى الإرسال إجمال ، وفى الإسناد بيان حال الرواة ، وتبعاً لتفاوتهم فى العدالة والضبط تتفاوت درجات الحديث فى القبول ، ولهذا كان المسند أقوى من المرسل ، وكان متفقاً على قبوله ، وفى الإسناد إبراء لذمة الراوى وإحالة المستدل ، وفى الإرسال خلاف ذلك . « ومن أرسل فقد تكفل لك بالصحة » .

« رواية الحديث بالمعنى »

يقول صاحب مسلم الثبوت : العزيمة فى أداء الحديث . اللفظ المسموع من فى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والرخصة جواز النقل بالمعنى ، وذكر قيوداً لذلك .

وتوضيحاً لذلك نقول : —

لا خلاف بين العلماء فى أن ما تعبدنا بألفاظه . كالأذان والتشهد والتكبير والتسليم ، ولا خلاف بينهم أيضاً فى أن ما قصد فيه اللفظ وإن لم يكن عبادة . كلفظ النكاح والتزويج . . ولا خلاف بينهم كذلك فى أن ما كان من جوامع كلمه . صلى الله عليه وسلم . نحو . لاضرر ولاضرار . . ولا خلاف بينهم أيضاً فى أن المعنى الخفى الذى يمكن الاختلاف فيه . . نقول لا خلاف بينهم فى هذا كله أنه لا تجوز روايته بالمعنى ، وإنما الخلاف بينهم فيما سوى ذلك .

وقد اختلفوا بين مجيز مطلقاً ، ومانع مطلقاً ، ومن أخذ من كل منهما بطرف .

ولنذكر ذلك على الوجه الآتى : —

الأول : تجوز رواية الحديث بالمعنى مطلقاً . ذكر الراوى اللفظ أو نسيه . كان موجبه علماً أو غير علم . نقله بلفظ مرادف أو غير مرادف.. وكل ذلك بشرط العلم بمدلولات الألفاظ من جهة اللغة ، إن كان الحديث وارداً على المعانى اللغوية ومن جهة عرف الشرع إن كان وارداً على المعانى الشرعية . . وبشرط العلم بمواقع الكلام بحيث يكون البدل مساوياً للفظ الرسول فى فهم المراد منه . فلا يأتى مكان الجلى بما هو دونه فى الجلاء ، ولا مكان العام بالخاص ، ولا مكان المطلق بالمقيد ، ولا مكان الأمر بالخبر ، ولا العكس فى ذلك كله . . وإلا لزم تقديمه على آخر قد كان مساوياً للأصل ويلزم تقديم كلام غير الرسول على كلام الرسول وإنه باطل . . وبهذا الرأى يقول الأئمة الأربعة وكثير من العلماء . والوجه منه .

١ — ما رواه ابن منده فى معرفة الصحابة ، والطبرانى فى الكبير من حديث عبد الله بن سليمان بن أكثمة الليثى قال . قلت يا رسول الله . إنى أسمع منك الحديث لا أستطيع أن أؤديه كما أسمع منك . يزيد حرفاً أو ينقص حرفاً . فقال : إذا لم تحلوا حراماً ولم تحرموا حلالا وأصبتم المعنى فلا بأس

٢ — أحوال الصحابة شاهدة فى ذلك قاطعة . فإنهم كانوا يروون القصة الواحدة بألفاظ مختلفة ، وكتب الحديث أصدق دليل على ذلك .

٣ — نقل عن الصحابة مثل قولهم : نهى صلى الله عليه وسلم عن بيعتين فى بيعة ، ونهى عن بيع حاضر لباد ، وقضى بالشاهد واليمين . . وقضى بالشفعة فيما لم يقسم . . وواضح أن الصحابة فى ذلك لم يرووا لفظ الرسول قطعاً ، وإنما هذه ألفاظهم هم أتوا بها على المعانى المقصودة للرسول .

٤ — تجوز ترجمة الحديث إلى غير العربية ، على ما فى الترجمة من اختلاف فى التركيب تبعاً للاختلاف فى المعنى . فترجمته بالعربية أيسر وأولى بالجواز .

الثانى : تجوز الرواية بالمعنى لمن نسى اللفظ فإن لم ينسه فلا — وإليه ذهب الماوردى .

الثالث : تجوز الرواية بالمعنى لمن يحفظ اللفظ . فإن نسيه فلا لأنه فى الأول يستطيع التصرف فى اللفظ لبقاء المعنى ، ولا كذلك فى الحال الثانية :

الرابع : تجوز الرواية بالمعنى إن كان موجب الحديث علماً واعتقاداً ، أما إن كان موجبه عملا فقد لا يجوز ، نحو حديث أبى داود وغيره ، « مفتاح الصلاة الطهور ، وتحريمها التكبير ، وتحليلها التسليم » ، ونحو حديث الصحيحين « خمس من الدواب كلهن فواسق يقتلن فى الحل والحرم ، الغراب والحدأة والعقرب والفأرة والكلب العقور » .

وذلك لأن هذين الحديثين ونحوهما فى أعلى مراتب البلاغة .

وقد يجوز كما إذا كان الحديث دون ذلك ، والفرق بين العلم يجوز وبين العمل لا يجوز . أن الأول ليس محل اجتهاد فلا يضر فيه التغيير . ولا كذلك الثانى . فإن من أدلته ما هو موضع للاجتهاد كالعام والخاص والمجمل والمبين والظاهر والمؤول :

الخامس : يجوز بلفظ مرادف ، كالجلوس مكان القعود . مع بقاء التركيب وموقع الكلام على حاله ، وإلا فلا يجوز .

السادس : يمتنع مطلقاً . وإليه ذهب ابن سيرين وثعلب والرازى من الحنفية وروى عن ابن عمر . لا فرق فى ذلك بين العارف بمواقع الألفاظ وغيره .

ومستندهم فى ذلك هو الاحتياط والحذر من التفاوت . فإنه ضرورى فى النقل بالمعنى وإن ظن الناقل عدمه ، إذ كثيراً ما يختلف العلماء فى معنى الحديث ، وربما رواه الناقل باعتبار فهمه هو فيقع الاختلاف المؤدى إلى طمس الحديث .

وأيدوا هذا بما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم . أنه قال « نضر الله أمرأ سمع مقالتى فوعاها فأداها كما سمعها . فرب حامل فقه غير فقيه ، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه » .

ويجاب عن هذا ... بأن ما يختلف فيه لا يجوز نقله بالمعنى باتفاق . كما أسلفنا فى صدر الكلام ... وأما الحديث فجوابه ، أن الناقل بالمعنى متى حافظ على المعنى الأصلى فقد أدى كما سمع ، ومثله فى ذلك مثل المترجم . يؤيد هذا « فرب حامل فقه » فإن الفقه يتعلق بالمعنى دون اللفظ ... ولو سلم أنه لا يؤدى كما سمع فلا دلالة فى الحديث على المنع . لأن المقصود به الدعاء لمن أدى عين اللفظ . لأنه فعل ما هو الأولى . ولا يلزم منه عدم جواز النقل بالمعنى على أن هذا الحديث نفسه قد روى بألفاظ مختلفة . إذ نقل بالرواية السابقة ونقل برواية « نضر الله أمرء أسمع مقالتى فوعاها فأداها كما سمعها . فرب مبلغ أوعى من سامع ورب حامل فقه ليس بفقيه ، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه » وهذا الاختلاف من أقوى الأدلة على جوازه النقل بالمعنى .

وأخيراً : فقد قال وكيع . إن لم يكن المعنى واسعاً فقد هلك الناس.

وعلى أى حال . تنبغى الحيطه والتحرى فى حديث رسول الله صلى عليه وسلم . فيروى باللفظ مادام ذلك ميسورا ومستطاعاً لأن هناك أحكاماً تتعلق بذلك ، وليس من اليسير نقلها بغير لفظه بدون ضرورة فإذا رواه الراوى بالمعنى قال عقيبه . أو كما قال . أو نحوه . أو شبهه . أو ما أشبه ذلك من الألفاظ . . وقد كان بعض الصحابة يتحرى ذلك ويخافه . فيردفه بلفظ من نحو ما سبق

روى ابن ماجه وأحمد والحاكم عن ابن مسعود أنه قال يوماً . قال رسول الله صلى عليه وسلم . فاغرورقت عيناه وانتفخت أوداجه . ثم قال مثله أو نحوه أو شبيه بذلك :

وروى عبد الله بن سليمان الليثى عن أبيه عن جده أنه قال « أتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم . فقلنا بآبائنا وأمهاتنا . إنا نسمع منك ولا نقدر على تأديته كما سمعناه منك . فقال صلى الله عليه وسلم « إذا لم تحلوا حراما ولم تحرموا حلالا وأصبتم المعنى فلا بأس » .

ويروى عن الحسن البصرى أنه قال « لولا هذا ماحدثنا » .

مبحث الأمر

من حقنا وقد فرغنا من الكلام عما قصدنا إليه من القرآن والسنة . باعتبارهما دليلين من أدلة الفقه . ومصدرين من مصادره . أن نردف ذلك ببعض البحوث المتصلة بهما من هذه الجهة . لأن هذه البحوث على الخصوص . هى مقصود الأصوليين بالبحث . كما تقرر ذلك سابقاً .

ونوضح ذلك فنقول . عند الكلام عن موضوع علم الأصول بينا أنه أدلة الفقه الإجمالية من حيث يوصل البحث فيها إلى القدرة على استنباط الأحكام الشرعية . وعرفنا أن هذه الأدلة . هى القرآن والسنة وما معهما . وعرفنا أن غرض الأصولى إنما يتحقق فعلا بالبحث فى أنواع الأدلة وأعراضها . وأنواع تلك الأعراض ، ولذلك كانت هذه الأنواع وأعراضها وأنواع أعراضها . هى موضوع هذا العلم بالفعل . وكانت هى المبحوث عنها فى واقع الأمر .

والقرآن كلام . والسنة المحتج بها أغلبها كلام . فأنواعهما المبحوث عنها أنواع الكلام من أمر ونهى . وهما اللذان تثبت بهما الأحكام . ويعرض لكل منهما العموم والخصوص والإطلاق والتقييد وتتنوع دلالة كل منهما على المقصود إلى دلالة بالمنطوق ودلالة بالمفهوم الموافق أو المخالف . وتتنوع باعتبار آخر إلى دلالة على المطلوب نصا أو بطريق الاقتضاء أو الإشارة أو الإيماء . هذه المباحث ضرورية لاستنباط الأحكام من

القرآن والسنة فتتكلم عليها ونبدأ بالكلام عن الأمر . لأن به وبالنهى تثبت أكثر الأحكام وبمعرفتهما يتميز الحلال عن الحرام .

والكلام كما هو معلوم نفسى ولفظى ... والأمر إذ كان نوعا منه . كان كذلك نفسيا ولفظيا .

وقد درج الأصوليون على تعريفه بالاعتبارين وأطالوا الكلام فى ذلك . وقال الكمال والشوكانى إن الأولى والأليق بالأصولى . إنما هو البحث عن اللفظى . لأن بحث هذا العلم إنما هو عن الأدلة السمعية وهى ألفاظ . ومن هنا كان علينا ان نقصر كلامنا على اللفظى . والكلام فيه ينحصر فى بحثين . الأول . عن لفظه . الثانى . عن مسماه ومدلوله . وتوجيه ذلك . أن العادة اطردت أن يخبر عن الألفاظ باعتبار مسمياتها ومدلولاتها إثباتا ونفيا . تقول . على فاهم أو ليس بفاهم . تعنى أن المسمى بهذا اللفظ متصف بالفهم أو غير متصف به . وقد يخبر عن الألفاظ باعتبار ذاتها هى . تقول ضرب . فعل ماض . وفى . حرف جر . تريد الحكم على ذات اللفظ لا على مسماه . وكما تقول زيد ثلاثى . فمن الحتم أن يكون مرادك اللفظ دون مسماه فالبحث إذا إما فى لفظ الأمر . وإما فى مدلوله ومسماه . كما ذكرنا .

أما لفظ الأمر . فانه يستعمل فى القول . كافعل . وفى الفعل . كقوله تعالى «وما أمرنا إلا واحدة . وما أمر فرعون برشيد» وفى الشىء . كقولك تحرك هذا الجسم لأمر . أى لشىء . وفى الصفة . لأمر ما يسود من يسود . وفى الشأن . يقال . أمر فلان مستقيم . أى شأنه . ومن ثم قيل إنه مشترك بين هذه الأشياء جميعها . وقيل غير ذلك والحق من ذلك أنه حقيقة فى القول مجاز فيما عداه لأن القول هو السابق إلى الفهم عند إطلاق لفظ الأمر .

مفهوم لفظ الأمر . حقيقة هذا اللفظ ومفهومه «القول الطالب للفعل» فالقول هو المفيد بالوضع . والطالب أى الدال على الطلب . كان مع منع من النقيض أو لم يكن . فالواجب مأمور به . والمندوب مأمور به كذلك .

فقيد الوضع موجود فى التعريف وإن لم يصرح به . فما لا يدل على الطلب بالوضع فليس أمرا . كالخبر . فإنه لا يدل على الطلب أصلا نحو أنا طالب منك أن تفهمنى الدرس . فإنه دال بالمادة لا بالهيئة ، ونحو إن تركت الدرس عاقبتك ، فإنه دال بالالتزام لا بالهيئة ، وكلتا الدلالتين ليست وضعية ، والفعل أعم من فعل اللسان والقلب والجارحة ، ونريد به ما يطلب أصالة وأولا : لنحترز به عن النهى ، فإن الفعل فيه ثان فى الطلب ، لأن المطلوب به ترك المنهى عنه ، ويلزم منه فعل هو كف النفس .

وظاهر من هذا التعريف أن الأمر لم يعتبر فيه علو ولا استعلاء . . . وقد نازع المعتزلة فى الأول . وأبو الحسين البصرى منهم فى الثانى .

والعلو . كون الطالب أعلى مرتبة من المطلوب منه . والاستعلاء . هو الطلب لا على وجه التذلل . ويزيد بعضهم أن يكون بعظمة ورفع صوت ففرق ما بينه وبين العلو . أنه هيئة فى الكلام . والعلو هيئة فى المتكلم :ـ

فتلخص من هذا أنه قد اختلف فى الأمر هل لابد لتحققه من العلو أو الاستعلاء ؟ . أو أنه يتحقق بدون واحد منهما ؟ . وكذلك هل لابد فيه من الحتم والجزم فى الطلب . أو أنه يتحقق بدون ذلك ؟ .

المعتزلة على أنه لابد فيه من العلو . وتابعهم على ذلك الشيرازى . ونقله القاضى عبد الوهاب عن أهل اللغه وجمهور أهل العلم واختاره .

وأبو الحسين من المعتزلة على أن الشرط هو الاستعلاء . قال صاحب المسلم . وهو شرط عند أكثر الماتريدية . والآمدى من الأشاعرة .

وقال الفريقان ذينك ليحترزوا عن الدعاء والالتماس . ومستندهم فى ذلك ما هو متعارف من ذم الأدنى بأمر الاعلى فلو كان العلو معتبرا ما صح هذا القول . أى أن الأمر يتحقق حيث لا علو . ولو لم يكن الاستعلاء معتبرا لما توجه الذم .

والذين لا يعتبرون العلو ولا الاستعلاء فى حد الأمر يستندون إلى

قوله تعالى حكاية عن فرعون مع قومه « ماذا تأمرون » ... والوجه أن فرعون وهو الذى يقول لقومه : أنا ربكم الأعلى . لما حزبه أمر موسى عليه السلام وضاق به . جمع السحرة . ليشاورهم فى الأمر عله يجد مخرجا . سمى ما يصدر منهم أمرا . وليس السحرة بأعلى منه قطعا . إذ ليس فوق الألوهية رتبة . . ولاهم حينئذ بالمستعلين عليه . لأن الحال يأبى ذلك كل الإباء فدلت الآية على عدم اشتراط العلو والاستعلاء . وبالتالى على بطلان اشتراطهما . . .

ويرد المخالفون هذا الاستدلال . بأن الأمر فى الآية من المؤامرة مجاز عن المشاورة . أو بأن فرعون لما أخذته الدهشة مما رأى اضطر إلى إعانة العلماء له بالتدبيرات . فصح الاستعلاء . بل العلو . لأن للعلم درجة عليا فى نفس الأمر . .

ولعل أحسن ما يقال فى هذا المقام . هو ما قاله الشوكانى . إن عدم اشتراط العلو والاستعلاء إنما هو فى فعل الأمر نحو . افهم . فإنه يصدق مع العلو وعدمه . وكذلك لفظ أمر . فى اصطلاح علماء اللغة دون عامة الأصوليين . فلابد فيه من الاستعلاء عندهم . ومفاد هذا الكلام . أن صيغة الأمر ودلالتها على الطلب . كل منهما يتحقق مع العلو ومع الاستعلاء وبدون واحد منهما . فى متعارف علماء اللغة . أما الأصوليون الدين يبحثون عن الأمر المفيد للأحكام . فإنه لا يكون كذلك عندهم إلا مع الاستعلاء .

ثم إنه لا خلاف فى أن الندب طلب فعل . ولا يكون إلا بصيغة الأمر وعلى الخلاف فى أن المندوب مأمور به حقيقة فى الاصطلاح ، أو غير مأمور به كذلك ، انبنى الخلاف فى قيد الحتم فى تعريف الأمر .

فمن لم ير اشتراط شئ مما سبق . « العلو ، الاستعلاء ، الحتم » عرفه بما سلف ، وهو القول الطالب للفعل .

ومن يرى اشتراط هذه القيود أو بعضها ، عرفه بما يوافق مذهبه .

وأخيراً : فإن أحسن ما قيل فى تعريف الأمر ما قاله الأزميرى فى مرآته ، « هو لفظ طلب به الفعل جزماً ، بوضعه له ، استعلاء » . وهذا هو الأمر عند الأصوليين .

فاللفظ يحترز به عن الفعل والإشارة . والتقييد بالجزم ، لإخراج الصيغ المستعملة فى الندب ، فليست أمراً على الحقيقة ، وبوضعه له ، قيد يخرج الخبر إذ ليس موضوعاً للطلب . وإن كان يستعمل فيه مجازاً ، كقوله تعالى « والوالدات يرضعن أولادهن » ويخرج ما يدل على الطلب بمادته ، نحو أنا طالب منك كذا ، ويخرج ما يدل على الطلب التزاماً ، نحو إن تركت الدرس عاقبتك .

وقيد الاستعلاء ، لإخراج الدعاء والالتماس ، وهما معروفان... وظاهر منه أنه لا يشترط العلو كما يقول المعتزلة :

البحث الثانى ، صيغة الأمر : صيغة الأمر وهى أفعل وما فى معناها تستعمل فى معان : الوجوب ، أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ، الندب ، فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً ، وكقول النبى عليه السلام ، لابن عباس ، كل مما يليك والإرشاد « إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه » ، والإباحة ، « كلوا واشربو » ، وللتهديد « اعملوا ماشئتم » ، والتعجيز « فأتوا بسورة من مثله » ، والإكرام ، « ادخلوها بسلام آمنين » ، والإهانة « ذق إنك أنت العزيز الكريم » ، والتسخير « كونوا قردة خاسئين » ، والتكوين « كن فيكون » . والدعاء « رب اغفرلى ولوالدى » ، والتمنى « ألا أيها الليل الطويل ألا انجلى » .

استعمال الصيغة فى هذه المعانى لا كلام فيه ، وإنما الكلام فى أنها موضوعة لأيها بخصوصه ... للعلماء فى ذلك مذاهب .

وإذ كانت هذه الصيغة راجحة فى طلب الفعل ، أو موضوعة له ، كان أعرف المذاهب ثلاثة :

الأول : أنها موضوعة للوجوب بخصوصه . فتكون حقيقة فيه فقط ومجازاً فيما عداه ، وإليه ذهب جمهور الأصوليين . وصححه ابن الحاجب والبيضاوى وقال الآمدى إنه مذهب الشافعى .

الثانى : أنها موضوعة للندب بخصوصه فتكون حقيقة فيه ومجازاً فيما عداه ، وإليه ذهب أبو هاشم وعامة المعتزلة . ويروى قولا للشافعى .

الثالث : أنها موضوعة للقدر المشترك بين الوجوب والندب « وهو الطلب » أى ترجيح الفعل على الترك ، ونقل عن أبى منصور الماتريدى ، ونسب إلى مشايخ سمرقند :

ولعل أرجح هذه المذاهب وأولاها بالاعتبار هو مذهب القائلين بأنها للوجوب خاصة ويدل لذلك .

أولا : أطبق الناس حتى قبل ورود الشرع على ذم العبد إذا لم يمتثل أمر سيده وعلى وصفه بالعصيان إذا لم يمتثل . ولا يذم ولا يوصف بالعصيان إلا من كان تاركا لواجب عليه . إذا الأمر للوجوب .

ثانياً . تكرر استدلال السلف بهذه الصيغة على الوجوب . مع تجردها عن القرائن وشاع ذلك . وتتبع ما فى القرآن والسنة من أوامر شاهد صدق على أن الوجوب يتبادر إلى الذهن من الأوامر المجردة ، وغير الوجوب لا يعلم إلا بالقرائن .

وإليك بعض ما يؤيد هذا .

١ — قال الله تعالى لابليس « ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك » والوجه منه أنه يعنى قوله « وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى » وإبليس داخل فى الأمر على أى حال . لأنه إذا كان ملكا فالأمر ظاهر

وإن كان جنا فأمر الأعلى امر لمن هو دونه بطريق الأولى ... والاستفهام إنكارى ، إذ حمله على حقيقته مستحيل فى حق الله تعالى . والأمر بالسجود مجرد عن أى قرينة حالية أو مقالية ، وقد استعقب الذم فدل على المطلوب وهو دلالة الأمر المجرد عن القرينة على الوجوب .

٢ — قال الله تعالى « وإذا قيل لهم اركعوا لا يركعون » سيقت الآية مساق الذم ، والأمر مجرد عن القرائن . وقد استوجب الذم على ترك الركوع ، ولا ذم إلا على ترك واجب فكان هذا الأمر للوجوب .

٣ — قال تعالى « فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم » رتب سبحانه إصابة الفتنة فى الدنيا أو العذاب الأليم فى الآخرة على ترك مقتضى الأمر ، ولفظ أمر : فى الآية مفرد مضاف فيعم ... فمفاد الآية التحذير من مخالفة أى أمر من أوامره . ولولا أن الأمر للوجوب ما حسن التحذير .

٤ — ولما رغب رسول الله صلى الله عليه وسلم بريرة فى الرجوع إلى زوجها . قالت : أتأمرنى بذلك فقال : لا . إنما أنا شافع . استفسرت لتعلم إن كان أمراً فتنفذ ولا تخالف . . . فنفى عليه الصلاة والسلام أنه يأمر حتى لا يلزمها الامتثال ، ولولا أن الأمر للوجوب لما نفاه .

أما أبو هاشم ومن معه . فدليلهم على أن الصيغة للندب هو قوله صلى الله عليه وسلم « إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم » ووجهه كما يقولون أنه رد الأمر إلى مشيئتنا ، وذلك أمارة أن الأمر للندب إذ الوجوب لازم شئنا أو لم نشأ ، ولا كذلك الندب .

وأجيب عنه بأنه رد الأمر إلى استطاعتنا لا إلى مشيئتنا ، وإذاً فهو دليل للقائلين بالوجوب . لأن مالا نستطيعه لا يجب علينا ، وإنما يجب علينا ما نستطيعه « شرط المطلوب الإمكان » « القدرة شرط التكليف » والمندوب لاحرج فى تركه مع الاستطاعة ، وتلك هى حقيقته .

على أنه قد ورد فى الحديث ما يدل صراحة على أن المندوب غير مأمور به ، فقد روى عن رسول الله صلى الله وسلم . أنه قال . « لولا أن أشق على أمتى لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة» نفى الأمر بالسواك مع أنه مندوب إجماعا ولو كان الأمر للندب ما صح هذا النفى .

ومن ذهب إلى أن الصيغة لمطلق الطلب . وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب ، يقول : ثبت فى قصد الآمر رجحان جانب الوجود فى الفعل على جانب الترك ، ولا مخصص له فى واحد منهما دون الآخر ، فيكون لمطلق الطلب حذرا من الاشتراك اللفظى (لو كان موضوعا لكل منهما) وحذرا من المجاز (لو وضع لواحد منهما فقط) .

والجواب ، أن الأدلة السابقة تعين أو ترجح أنه موضوع لأحدهما بخصوصه وهو الوجوب :

كل هذا محله إذا وردت صيغة الأمر ابتداء غير مسبوقة بشىء ، فإن لم تكن كذلك ففيها كلام آخر . . . وإنما يتصور الكلام إذا كانت مسبوقة بما يقتضى المنع من الفعل ، فان وردت متصله بالنهى كما فى الحديث «كنت نهيتكم عن زيارة القبور . ألا فزوروها » أو معلقة بزوال سبب الحظر كما فى قوله تعالى « وإذا حللتم فاصطادوا . فاذا قضيت الصلاة فانتشروا فى الأرض وابتغوا من فضل الله . فاذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين » .

فأكثر الذين قالوا إن الصيغة للوجوب خاصة ، اختلفوا ها هنا على قولين منهم من ذهب إلى أنها للوجوب ومنهم من يرى أنها للإباحه ، ولكل وجه ... والحق فى ذلك أنها تدل على ما كانت تدل عليه قبل الحظر فان كانت قبله للوجوب فهى له كما فى حديث « فاذا أدبرت الحيضة فاغسلى عنك الدم وصلى » ، وإن كانت للإباحة فهى لهـــا ، كقوله تعالى « وإذا حللتم فاصطادوا » .

مقتضى الأمر

عرفنا أن الأمر هو القول الطالب للفعل الخ ، ومؤداه أن الأمر يقتضى طلب الفعل ، فمقتضاه إذاً طلب الفعل ، لاخلاف فى ذلك ، إنما الخلاف فى أنه يقتضى طلب الفعل مرة واحدة ، أو يقتضيه متكررا ، وكذلك ، هل يقتضى الفعل فوراً أو لا يقتضيه كذلك ؟

هل من مقتضى صيغة الأمر التكرار ؟

اختلفت كلمة العلماء فى صيغة الأمر المجردة عن القرائن من حيث اقتضاؤها وعدم اقتضائها للتكرار على أقوال :

١ — أنها موضوعة لمطلق الطلب الصادق بالمرة وبالتكرار ، كانت معلقة على شرط أو صفة أولا ، واختاره الحنفية والآمدى وابن الحاجب والبيضاوى .

٢ — أنها موضوعة للمرة مطلقا . وعزاه أبو إسحق الإسفراينى إلى أكثر الشافعية وقال إنه مقتضى كلام الشافعى وأنه الصحيح الأشبه بمذاهب العلمـــاء .

٣ — أنها للتكرار مدة العمر مع الإمكان ، وعليه أبو إسحق الإسفراينى وجماعة من الفقهاء والمتكلمين .

٤ — إن كانت معلقة على شرط أو صفة فهى للتكرار وإلا فلا، ونسب إلى بعض الحنفية والشافعية .

٥ — موضوع للمرة ويحتمل التكرار ، وينسب إلى الشافعى .

دليل الأولين : أن صيغة الأمر لها مادة ولها هيئة . فنحو اضرب . مادتها : الضاد والراء والباء ، وهيئتها : سكون الضاد وكسر الراء وسكون الباء ، والإجماع من أهل اللغة على أن المادة إنما تدل على خصوص المطلوب ، « أى الضرب مثلا » . ولا تدل على غير مجرد الفعل . وأن الهيئة إنما تدل

على الطلب فى زمان مخصوص . فتحصل من ذلك أن تمام المطلوب بهذه الصيغة هو الفعل المعين فى زمان مخصوص فقط وليس فيها ما يدل على مرة ولا على تكرار : ثم إن اضرب مختصر من . أطلب منك ضرباً . مقصوداً به الانشاء ولا دلالة المصدر على غير الماهيه . فطلب الفعل وضع له صيغتان . اضرب . وافعل ضرباً . مثلا . ولا شك أن المختصر والمطول فى إفادة المعنى سواء . فالمرة والتكرار خارجان عن مدلول اللفظ ... وفضلا عن هذا . فإن الصيغة لو كانت للتكرار . لم يبرأ المكلف بواحدة فى أمر ما — وقد ثبتت البراءة بها فى أمر الحج ولو كانت للمرة . لما كان فعل المطلوب ثانيا وثالثا ، امتثالا وإتيانا بالمأمور به . والعرف يكذبه ...

ولما كان المطلوب لا يوجد ولا يتحقق إلا بالفعل مرة . كانت المرة ضرورية للامتثال والخروج من العهدة ولا يلزم من ذلك أن تكون هى مدلول الصيغة وضعاً

والقائلون بأنها للمرة يستدلون بأن الامتثال يحصل بها . فتكون الصيغة موضوعة لها . ورد عليهم . بأن حصول الامتثال بها لا يقتضى أنها مدلول الصيغة . لأن الامتثال بها حاصل على القول بالاطلاق إذ لا يمكن وجود المأمور به بدون المرة . كما سلف .

والقائلون : بأنها للتكرار : يستدلون بقياس الأمر على النهى . فإن النهى يقتضى التكرار فيعم الأزمان . ويحمل الأمر عليه بجامع أن كلا فيه طلب .

ويجاب عن هذا بمنع أن النهى يدل على التكرار كما سيأتى . ولو سلم دلالته على التكرار فالقياس ممنوع لأنه قياس فى اللغة . إذ محل الكلام دلالة اللفظ .. واللغة لا تثبت بالقياس . كما هو مقرر . — ولو سلم جواز ذلك . فهذا القياس غير جائز لأنه قياس مع الفارق . ذلك أن النهى يقصد به ترك الفعل وإنه لا يتحقق إلا بالترك فى كل الأوقات . إذ المصلحة غالباً فى انتفائه رأساً . ولا كذلك الفعل . إذ قد تتحقق المصلحة بفعله مرة .

واستدلوا ثانياً : بأنه لو لم تكن الصيغة مقتضية للتكرار لما صح

الاستثناء لاستحالة الاستثناء من المرة الواحدة . ولزم أن لا يطرأ عليه نسخ . لأن ذلك يدل على البَداء . وهو محال .

ويمكن أن يجاب بأن الاستثناء ممتنع عند من يقول إن الأمر للفور . أما القائل بأنه على التراخي فإنه لا يمنع من الاستثناء . ويكون المقصود منه استثناء بعض الأوقات التي يخير المكلف في إيقاع الواجب فيها . وعدم جواز النسخ ممنوع إذ أنه يجوز قبل الفعل . بناء على جواز النسخ قبل التمكن من الفعل . كما سيأتي في مبحث النسخ .

أما القائل بالتفصيل : فيستدل بأنه تكرر المأمور به في نحو « وإن كنتم جنباً فاطهروا » ، « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » ومفاده أن يتكرر التطهر بتكرر الجنابة وأن يتكرر القطع بتكرر السرقة .

ويرد هذا : بأن التكرر هنا ليس من صيغة الأمر وإنما هو من شيء آخر . هو أن كلا من الشرط والوصف علة . ولما كان مقررا أن وجود العلة يستتبع وجود المعلول . على معنى أنه كلما وجدت وجد . كان تكرر المعلول إنما هو بتكررها . وليس ذلك بلازم في كل معلق على شرط أو صفة إذ لم يتكرر العتق بدخول الشهر في قول القائل . إذا دخل الشهر فأعتق . ولو كان كل معلق يقتضي التكرار . لوجب العتق متكرراً بدخول أي شهر . ولم يذهب إليه ذاهب .

القائل بأن الأمر للمرة ويحتمل التكرار : يقول إنه للمرة بالأدلة السابقة ولو لم يكن محتملا للتكرار لما حسن الاستفهام من الآمر . أردت مرة أو مرات وقد حسن « ألعامنا هذا أم للأبد » ولزم أن يكون صل مرة غير مفيد وصل مراراً تناقضاً . ووجه ذلك ظاهر . فإن الأول تكرار . والثاني إبطال للمعنى الأصلي .

ويجاب بأن الاستفهام إنما هو لتحصيل اليقين وتعيين أحد الاحتمالات التي يحتملها اللفظ ، ولا تناقض إذ مع الاحتمال يكون التقييد لتعيين المراد . ولا خلو من الفائدة لأن التقييد بالمرة لدفع احتمال التكرار .

ذلك هو مجمل ما يقال فى هذا المقام . وبشىء من دقة البحث يظهر أن الكلام كله إنما هو فى الظهور دون النصوصية . أى أن هذا الخلاف محصله أن الصيغة موضوعة لأى من هذه المعانى بحسب الظاهر . أما أنها نص فى أى منها فهذا ما لم يذهب إليه ذاهب . إذ لا سبيل إلى ذلك .

وبالرجوع إلى المذاهب السابقة نجد أن أصحاب القول بأنها موضوعة لمطلق الطلب الصادق بالمرة وبالتكرار . لا ينفون احتمالها لكل منهما . بل يثبتونه ويقولون به . وبالمقارنة بين هذا الرأى الأخير . « أنها للمرة وتحتمل التكرار » يتضح أنهما يتفقان على احتمال الصيغة للمرة وللتكرار وإذاً . فما أجيب به عن استدلالهم « من حسن الاستفهام وصحة التقييد » لتحصيل اليقين وتعيين أحد الاحتمالات . يصح أن يكون تأييداً المذهب الأول وسنداً لأصحابه .

والنفس مطمئنة إلى ترجيح المذهب الأول . لأن الكلام فى مدلول الصيغة بحسب الظاهر . أى أن البحث عن الصيغة فى حد ذاتها . بصرف النظر عما يقارنها .. وغير خاف أن الصيغة بالنظر إلى ذاتها المجردة إنما تفيد بمادتها وهيئتها طلب الفعل المعين فى زمان مخصوص . ولا شىء أكثر من ذلك . ودلالتها على المرة فى بعض الأحيان . وعلى التكرار فى بعض آخر . إنما تكون من شىء غير ذات الصيغة ولا كلام فى ذلك .

اقتضاء الأمر للفور وعدمه

اختلفت كلمة العلماء فى ذلك ، فالذين ذهبوا إلى أن الأمر للتكرار ذهبوا إلى أنه للفور . إذ هو من ضرورة التكرار . فإن التكرار معناه استغراق الأوقات بفعل المأمور به مع الإمكان — وإنه يستلزم الفور .

وغير القائلين بالتكرار لهم مذاهب .

الأول . أنه لمجرد الطلب . يصدق مع الفور ومع التراخى . وإليه ذهب الجمهور .

الثانى . أنه للفور . ومعناه طلب الفعل فى أول أوقات الامكان . ونسب إلى المالكية والحنابلة . وبعض الحنفية والشافعية .

الثالث : أن مقتضاه أحد الأمرين . الفور . أو العزم على الفعل فى ثانى حال . . وهو مذهب القاضى .

دليل الجمهور : أن تمام ما تدل عليه الصيغة بمادتها وهيئتها هو طلب الفعل . كما سبق بيانه ولا دلالة لها على أكثر من ذلك . فالفور والتراخى خارجان عن ماهيه الأمر : فلا يدل على أحدهما إلا بقرينة . فاسقنى مثلا يدل على الفور . إذ طلب السقى عادة إنما يكون عند الحاجة . وافعل كذا بعد يوم . يدل على التراخى . بقرينة « بعد يوم » .

وأصحاب المذهب الثانى : « أنه للفور » يستدلون بأدلة .

(ا) المخبر بنحو زيد قائم . والمنشىء بنحو بعت . إنما يقصد الزمان الحاضر . فالأمر كذلك بجامع أن كلا من الخبر والأمر من أقسام الكلام . والأمر والإنشاء إنشاء .

ويمكن دفع هذا بأنه قياس فى اللغه . وهى لا تثبت به وبخاصة إذا اختلف حكم المقيس والمقيس عليه . وهنا كذلك . فإن تعين الزمان الحاضر فى الأصل وهو الخبر والإنشاء إنما هو للظرفية . وأما الفرع وهو الأمر فإنه يمتنع الحاضر والماضى من باب أولى . فى إيقاع المطلوب . لأن الحاصل لا يطلب . فلابد له من زمان مستقبل . والحاضر الآن إنما هو الطلب . وليس موضوع النزاع . وإنما النزاع فى تعجيل المأمور به « الذى هو المطلوب » وإذا فإن كان الزمان المطلوب أول زمان يلى زمن الطلب وجب الفور . أو ما بعده وجب التراخى . أو مطلقا غير متعين فما يعينه المأمور من الوقت . لا على أنه مدلول الصيغه وضعا وهو ما فيه الكلام .

(ب) قياس الأمر على النهى . قالوا النهى يفيد الفور « كما سيأتى » فالأمر كذلك بجامع أن فى كل طلبا :

ويجاب عنه من وجوه :

١ — منع أن النهى يدل على الفور . لأن صيغته لمطلق الطلب على ما يأتى تحقيقه وإنما الفور من ضروراته لتحقق المطلوب . وليس مدلولا وضعيا .

٢ — أنه قياس فى اللغة وهى لا تثبت به .

٣ — على تسليم أن اللغة تثبت بالقياس . فإن هذا القياس غير جائز للفرق . فإن المطلوب بالنهى إنما هو الترك مستمرا . وإنه لا يتحقق إلا بالفور فكان الفور فيه ضروريا لذلك . والأمر ليس كذلك .

(ح) قالوا ذم الله تعالى إبليس على تركه السجود لآدم على الفور بقوله « ما منعك ألا تسجد » فلو لم يكن الأمر للفور ما استحق الذم لأنه لم يضيق عليه :

وجوابه أن الأمر بالسجود مقيد بوقت نفخ الروح بدليل « فإذا سويته ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين » أى فقعوا له ساجدين وقت تسويتى إياه ونفخى الروح فيه . وهذا قرينة لفظية على الفور . والكلام إنما هو فى المجرد عن القرينة .

والقاضى : يستدل بأن حكم خصال الكفارة أنه يجب الإتيان بأحدها . ويثبت العصيان بتركها . وهذا المعنى متحقق فى الفعل والعزم . فيعصى المكلف بتركها . ولا يعصى بأحدهما فكان الفعل أو العزم عليه فى الحال الثانى هو مقتضى الأمر .

وجوابه : أن الامتثال إنما هو بفعل المأمور به . أما العزم فإنه من أحكام الإيمان لا اختصاص له بصيغة الأمر .

ونقول هنا ما قلناه فى المبحث السابق . وهو ترجيح القول بأن الصيغة لمجرد الطلب الصالح للصدق مع الفور ومع التراخى . وذلك هو ما تفيده

الصيغة وضعا والفور بخصوصه . والتراخي بخصوصه . كل منهما يستفاد من خارج . لا من نفس الصيغة .

وأخيراً : قد اختلف الرأى فى أنه هل من مقتضى الأمر النهى عن المأمور به . أو أن ذلك ليس من مقتضاه ؟ .

قال العضد فى شرحه لابن الحاجب . ليس الكلام فى هذين المفهومين لتغايرهما « فإن الإضافة مختلفة . إذ الأمر مضاف إلى شىء . والنهى مضاف إلى ضده » . ولا فى اللفظ « لأن لفظ الأمر فعل . ولفظ النهى لا تفعل » إنما النزاع فى الشىء المعين إذا أمر به فهل ذلك الأمر نهى عن الشىء المعين المضاد له ، أولا ؟ فإذا قال تحرك فهل هو فى المعنى بمثابة لا تسكن ؟

ومقتضى الحال يحملنا على أن نجتزىء من هذا الخلاف بسرد المذاهب .

١ — أنه ليس نفس النهى عن ضده ولا يتضمنه عقلا . وهو مختار الإمام والغزالى .

٢ — أنه نفس النهى عن ضده . وهو الرأى الأول للقاضى ومن وافقه .

٣ — أنه ليس عين النهى عن ضده ولكنه يتضمنه . وهو الرأى الأخير للقاضى ومتابعيه .

ثم إن من العلماء من خص الخلاف بأمر الوجوب . ومنهم من عممه فى الوجوب والندب . وقد قال صاحب جمع الجوامع « أما اللفظى فليس عين النهى قطعا . ولا يتضمنه على الأصح » .

وكما اختلف فى ذلك اختلف فى . هل من مقتضى الأمر قضاء الواجب إذا وجب القضاء . أو أن ذلك ليس من مقتضاه . وأن القضاء إذا وجب فانما يجب بأمر آخر غير الأمر الأول ؟ رأيان ولكل وجه ودليل ،

وكذلك اختلف . هل من مقتضى الأمر بالأمر بشىء كما فى الحديث « مروهم بالصلاة وهم أبناء سبع » الأمر بذلك الشىء . أوليس ذلك من مقتضاه ؟ بكل قيل واختلف كذلك لو ورد الأمر بماهية كلية كالصلاة والصوم والضرب مثلاهل يقتضى الأمر بهذه الماهية الكلية . أوأن مقتضاه الأمر بجزئى من جزئياتها .

هذه خلافيات وقعت فى مقتضى الأمر . وهى مبسوطة فى كتب الأصول فليرجع إليها من يسمح له وقته .

النهى

النهى قسم من الكلام . وهو قسيم الأمر ومقابله . فالكلام فيه . بعد الوقوف على ما تقدم فى الأمر . من السهولة بمكان .

وفى إيجاز نقول . إن البحث فيه يتناول موضعين :

الأول : لفظه .

الثانى : مدلوله ومسماه .

فأما لفظه : فأحسن ما قيل فى بيانه . إنه لفظ طلب به الكف عن الفعل جزما بوضعه له استعلاء . والكلام الكلام . والبيان البيان .

وأما مسماه الذى هو الصيغة فمن المتفق عليه أنها تستعمل فى معان .

التحريم « لا تقتلوا أولادكم من إملاق » . . . والكراهة « لا تصلوا فى مبارك الابل » .

والإرشاد « لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم » والدعاء « ربنا لا تزغ قلوبنا » .

والتحقير « لا تمدن عينيك إلى ما متعنا به أزواجا منهم » وبيان العاقبة « لا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون » واليأس « لا تعتذروا اليوم » .

والكلام في أنها موضوعة لأي هذه المعاني بخصوصه .

قيل إنها موضوعة للتحريم بخصوصه . فتكون حقيقة فيه ومجازا فيما عداه . وهو قول المعتبرين من أهل الاجتهاد والأصـــول . حكى ذلك صاحب مسلم الثبوت :

وقيل إنها موضوعة للكراهة بخصوصها . فتكون حقيقة فيها ومجازا فيما عداها .

وقيل إنها مشتركة بينهما اشتراكا معنويا . وقيل مشتركة اشتراكا لفظيا وقد نقل الشوكاني عن الحنفية أنهم يقولون . إذا كان دليل النهي قطعيا . كانت الصيغة للتحريم . وإن كان ظنيا كانت للكراهة .

أصحاب الرأي الأول . يستدلون بأن العقل يفهم الحتم من الصيغ المجردة عن القرينة وهذا دليل أنها للتحريم حقيقة . وقد جرى عمل الصحابة ومن بعدهم على ذلك . فكانوا يستندون في تحريم الشيء إلى مجرد علمهم بالنهي عنه فاستندوا في تحريم القتل إلى قوله تعالى « ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق » وكان ذلك شأنهم في كل منهي عنه . وهذا يقوي أن الصيغ للتحريم وضعا .

والقائلون بأنها للكراهة يستدلون بأن الكراهة طلب الترك مع عدم المنع من الفعل . أما التحريم فإنه طلب الترك مع المنع من الفعل . وإذ كان الأصل عدم المنع من الفعل كانت الكراهة موافقة للأصل . فتكون الصيغة لها وضعا .

ونقض هذا بأن الأصل في الأشياء الإباحة . أي استواء الفعل والترك . وفي الكراهة ترجيح للترك فلم تكن موافقة للأصل ، فتكون الصيغة فيها

مجازا أى أنها لم توضع للكراهة . ويؤيد هذا أن السابق إلى الفهم من الصيغ المجردة هو التحريم . والكراهة إنما تستفاد بالقرينة .

والقائلون بالاشتراك المعنوى . يقولون إن الصيغة تستعمل فى كل منهما والأصل فى الاستعمال الحقيقة . فتكون حقيقة فى كل منهما . ولا يجوز أن تكون موضوعة لكل منهما بوضع مستقل وتكون بذلك مشتركة بينهما اشتراكا لفظيا . لأن ذلك خلاف الأصل . فتعين انها موضوعة لأمر يعمهما وهو طلب الترك . وذلك هو الاشتراك المعنوى .

وجوابه ماسبق من تبادر التحريم من الصيغ المجردة . وإنه من أقوى أمارات الحقيقة .

وأصحاب القول بالاشتراك اللفظى . يستدلون بأن الصيغة استعملت فى كل منهما فتكون حقيقة فى كل . وإنما يكون ذلك إذا كانت موضوعة لكل بخصوصه . وهو الاشتراك اللفظى .

ورده ماسبق من تبادر التحريم بخصوصه من الصيغ المجردة . ولوكانت موضوعة لكل منهما لما تبادر أحدهما بخصوصه كما هو شأن كل مشترك .

وفضلا عن هذا يقال لهم . لم لاتكون مشتركة بينهما اشتراكا معنوياً ؟

وما نقله الشوكانى عن بعض الحنفية من التفصيل بين المستفاد من دليل قطعى فيكون للتحريم والمستفاد من دليل ظنى فيكون للكراهة . هذا التفصيل مردود بأن البحث إنما هو فى الدال على طلب الترك وقد يكون بقطعى فيكون مفاده قطعيا وقد يكون بظنى فيكون مفاده ظنيا . كان ماتفيده الصيغة . حتماً أو غير حتم . وإذا فالتفصيل المذكور لم يقم عليه دليل يصح .

ولعل أحق الأقوال بالاعتبار هو القول بأن الصيغة للتحريم وضعا . لأنه المتبادر إلى الفهم . ولقوله تعالى « ومانهاكم عنه فانتهوا » فإنه أمر . وهو للإيجاب فيكون الانتهاء واجبا . وذلك يفيد تحريم المنهى عنه . ولا يقال . إن ذلك خصوصية لنهى الرسول صلى الله عليه وسلم . لأن عمل السلف يؤيد القول بعموم ذلك فى كل نهى تجرد عن القرينة .

وينساق الذهن إلى التساؤل عن مفاد النهى لو ورد بعد الإذن فى الفعل كما ورد فى نكاح المتعة . أذن فيه أول الأمر فى غزوة خيبر ثم نهى عنه .

القائلون بأن الأمر بعد الحظر للوجوب يقولون . إن النهى بعد الإذن فى الفعل للتحريم . قولا واحدا .

أما الذين ذهبوا إلى أن الأمر بعد الحظر للاباحة . فالمنقول فى الكتب أن جمهورهم على أنه للتحريم وقد حكى بعضهم الإجماع على ذلك . وقالوا فرق مابين الأمر والنهى . أن النهى يقتضى الترك فيكون موافقا للأصل . والنهى لدرء المفاسد . وهو مقدم على جلب المصالح . فجعله للتحريم فى هذه الحالة فيه موافقة المقاصد الشريعة . والأمر على خلاف ذلك كله .

ومن هؤلاء « كمال الكتب » من يرى أن النهى حينئذ للاباحة . ويوجه هذا البعض كلامه بأن تقدم الوجوب دليل أن الفعل مأذون فيه أصلا . ويكون ذلك قرينة على أن النهى فيه للاباحة .

وفى تقديرى . أن هذا كلام متهافت . إذ كيف يكون النهى . وهو طلب الكف عن الفعل . دالا على الإباحة ؟ . إنه من الغرابة بمكان . ولو قالوا إنه يدل على الكراهة لكان لهم وجه . ولعلهم قالوا ذلك والخطأ إنما هو فى النقل عنهم .

مقتضى النهى

النهى كما سبق هو القول الدال على طلب الكف عن الفعل . . . الخ . فمقتضاه ذلك اتفاقا والكلام فى أنه يقتضى ذلك متكررا وعلى جهة الفورية . أو لا يقتضيه كذلك ؟

عبارات الكاتبين جميعا مصرحة بأنه يقتضى الكف عن الفعل متكررا وعلى جهة الفورية . ومن لم يصرح منهم بالفور . كالآمدى وابن السبكى وصاحب المسلم . فإنما كان ذلك منه . لأنه يريد من التكرار دوام ترك المنهى

عنه . أى تركه فى جميع الأوقات . وهو بهذا المعنى مغن عن التصريح بالفور لاستلزامه إياه . ووجه ذلك ظاهر .

وإذا فالقائل بالتكرار . قائل بالفور . ولا يعارض هذا أن نهى الحائض مثلا عن الصوم والصلاة لا يدوم . فلا يكون التكرار مقتضى النهى إلا بدليل . هذا الكلام لا يصلح معارضة لأن التكرار عبارة عن الترك فى جميع الأوقات فى المطلق . وفى كل أوقات القيد فى المقيد فنهى الحائض مقيد عم أوقات القيد .

وإنما كان مقتضى النهى ذلك . لأنه يقتضى انتفاء الحقيقة . وهو إنما يكون بانتفائها فى كل الأوقات . فإن معنى . لا تؤذ جارك . لا يوجد منك إيذاء له أبدا . ولن يتحقق هذا إلا بترك إيذائه فى جميع الأوقات . وذلك هو معنى التكرار والفور وإذاً فهما مدلول الصيغة وضعا ... وقد نسب الشربينى إلى ابن قاسم القول بأنهما لا زمان للامتثال الذى هو المقصود من النهى .. أى أنهما مدلولان التزاميان وليسا مدلول الصيغة وضعا .

والحق الأول لأن المنهى عنه فعل وهو نكرة . ومن المتقرر أن النكرة فى سياق النهى كالنفى تفيد العموم وضعا . ويكون هنا بالترك فى جميع الأوضاع

وفى عبارة موجزة وتتميا للفائدة نقول إنه قد اختلف فى النهى هل يقتضى فساد المنهى عنه أو لا يقتضى ذلك تعددت المذاهب فى ذلك وسنكتفى بسردها

ومن المستحسن أن نبين قبل ذلك أقسام المنهى عنه فنقول :

المنهى عنه عبادات ومعاملات . والنهى عن العبادات على نوعين . نهى عنها لأمر خارج لازم . كالنهى عن صوم الحائض وصلاتها ونهى عنها لأمر خارج غير لازم . كالنهى عن الصلاة فى مكان مغصوب . والنهى عن الوضوء بماء مغصوب . والنهى عن الصلاة فى الأماكن المنهى عن الصلاة فيها ... والنهى عن المعاملات أقسام أربعة .

نهى عن العقد لذات العقد . كالنهى عن بيع الحصاة . ونهى عنه لجزئه . كالنهى عن بيع الأجنة فى بطون أمهاتها . ونهى عنه لأمر خارج لازم .

كالنهى عن الربا . ونهى عنه لأمر خارج غير لازم . كالنهى عن البيع وقت النداء للجمعة .....هذه هى جملة أقسام المنهى عنه .

ولم أتعقل ما فى الأسنوى من أن النهى عن العبادة قد يكون لعينها وإن أمكن توجيه هذه العبارة . لأن هذا التوجيه فى رأيى إن وجد لا يفضى بحال إلى أن النهى عن العبادة لعينها . إذ وصف العبادة يأبى ذلك كل الإباء .

اختلف الرأى فى مقتضى النهى فى هـذه الأقسام . وبلغت عدة المذاهب ستة .

الأول : أنه يدل على الفساد لغة فى العبادات والمعاملات مطلقاً . أى فى جميع الأقسام .

الثانى : أنه يدل على الفساد شرعا فى العبادات والمعاملات مطلقاً . أى فى جميع الأقسام .

الثالث: أنه لا يدل على الفساد أصلا لا من جهة اللغة ولا من جهة الشرع كان المنهى عنه عبادة أو معاملة .

الرابع : أنه لا يدل على الفساد . وإنما يدل على الصحة . وينسب هذا القول إلى الحنفية .

الخامس . أنه يدل على الفساد شرعاً فى العبادات دون المعاملات مطلقاً .

السادس . أنه يدل على الفساد شرعاً فى العبادات مطلقاً . وفى المعاملات إذا رجع إلى نفس العقد أو جزئه أو خارج عنه لازم له . أما إن كان نهياً عن العقد لأمر خارج غير لازم فإنه لا يدل على الفساد . وتوجيهات هذه المذاهب وإحقاق الحق منها موجود كله فى كتب الأصول . ومقتضى الحال يحملنا على الاكتفاء بهذا القدر .

العام وموجبه

وبعد أن فرغنا من الكلام على الأمر والنهى فإننا نتبع ذلك بالكلام عن بعض ما يعرض لهما فنتكلم عن العام وبعض مباحثه . والمطلق والمقيد وشيء مما يتصل بهما .

العام وموجبه

تمام الكشف عن حقيقة العام يتوقف على معرفة ما يطلق عليه العموم ونبين ذلك فنقول ، يطلق العموم تارة بمعنى التناول وإفادة اللفظ للشيء ، وهذا أمر سببه الوضع ، والذى يوصف به على الحقيقة إذاً هو اللفظ ، ويطلق تارة أخرى بمعنى الكلية وهى كون الشيء إذا وقع فى العقل لم يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه والموصوف به حقيقة على هذا هو المعنى ، وباطلاق ثالث يكون بمعنى الشمول ، وحينئذ يتصف به اللفظ والمعنى جميعاً .

تعددت إطلاقات العموم فتعددت تبعاً لذلك تعريفات العام ، ونجتزىء منها بتعريفين نذكر كلا منهما ونوضحه .

الأول : العام لفظ يستغرق الصالح له من غير حصر ، يراد باستغراق اللفظ لما يصلح له تناوله له دفعة لا بدلا ، وبهذا لا يكون من العام النكرة فى الإثبات مفردة كرجل ، ومثناة كرجلين ، ومجموعة كرجال ، كما يخرج اسم العدد إذا كان نكرة كخمسة فى تصدق بخمسة دراهم ، وذلك إذا لم ينظر إلى آحاد كل ، وإنما لم يكن شيء من ذلك عاماً لأن كلا منها يتناول ما يصلح له على سبيل البدل ، لا على سبيل الاستغراق ، نحو أكرم طالباً . وتصدق بخمسة دراهم ، فإن الأول يتناول كل طالب طالب ، والثانى يتناول كل خمسة خمسة من الدراهم بدلا لا شمولا ، وتقيد التناول بكونه لما يصلح له اللفظ لبيان الماهية لا للاحتراز إذ ليس هناك لفظ يستغرق ما لا يصلح له ليحترز عنه . ومن غير حصر معناه ألا يكون فى اللفظ ولا فى دلالة العبارة

ما يفيد ذلك . ويحترز به عن اسم العدد بالنظر إلى آحاده وعن النكرة المثناة والمجموعة بالنظر إلى آحاد كل ، كذلك ، فإن كلا من ذلك يستغرق آحاده بحصر . ويراد بمايصلح له اللفظ ما يصلح أن يكون مدلولا له ، ويكون اللفظ دالا عليه دلالة الكل على أجزائه ، أو دلالة الكلى على جزئياته ، فيصدق بالدلالة مطابقة أو تضمناً .

الثانى : العام مادل على مسميات باعتبار أمر اشتركت فيه مطلقاً ضربة فادل جنس أو كالجنس فى التعريف . ويراد به ما يصلح للدلالة لفظاً أو معنى وعلى مسميات لإخراج نحو زيد . وباعتبار أمر اشتركت فيه ليخرج عن العام نحو عشرة . فإنها تدل على آحادها لكن لا باعتبار أمر اشتركت فيه لأنها أجزاء لا جزئيات . إذ لا يصدق على واحد واحد أنه عشرة . ومطلقاً قيد لإخراج المعهود ، نحو جاءنى طلاب فأكرمت الطلاب . فإنه يدل على مسميات باعتبار أمر اشتركت فيه لكن مع قيد خصصه بالمعهودين . وضربة ومعناه دفعة . لإخراج النكرة فى الإثبات فإنها تدل على الآحاد بدلا لا دفعة .

ومما تقدم يظهر أن التعريف الأول مبنى على أن العموم من عوارض الألفاظ خاصة . وأن الثانى مبنى على أن العموم يعرض للمعانى كما يعرض للألفاظ .

ونشير إشارة عابرة إلى أنه اختلف فى بعض الأشياء ، كالمشترك اللفظى مثلا ، هل لها عموم أولا . وتبعاً لهذا الاختلاف تعددت تعريفات العام أيضاً .. وللاختصار لن نتعرض لشىء من ذلك .

موجب العام

للعموم صيغ وألفاظ تفيده لغة . كلفظ كل فى الحديث « كلكم لآدم وآدم من تراب » أو عرفاً . كقوله تعالى « حرمت عليكم أمهاتكم »

أو عقلا كترتيب الحكم على الوصف فى مثل قوله تعالى : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » .

والكلام فيما توجبه صيغ العموم وألفاظه . كان دليل عمومها اللغة أو العقل أو العرف .

صيغ العموم وألفاظه تفيد الشمول والاستغراق للأفراد . وتكون فى التراكيب محكوماً عليها بشىء . ولها فى كل من الحالين شأن . ولما كان مقصود الأصولى هو استنباط الأحكام . وذلك إنما يكون من التراكيب . كان بحثه عن العام منحصراً فى استعماله . أى وقوعه فى تركيب محكوما عليه بحكم . فبحثه عن موجب العام إنما هو بحث عما توجبه الصيغة إذا وقعت محكوما عليها بحكم .

وموجب العام حينئذ . هو الدلالة على أن الحكم الثابت للعام . ثابت لكل فرد من أفراده . دلالة مطابقية . لأنه فى قوة قضايا بعدد الأفراد ، يشهد بذلك قول النحاة . إن نحو حضر الطلاب . أصله حضر فلان وفلان وهكذا إلى آخرهم عبر عن ذلك بصيغة الجمع اختصارا . ومثل صيغة الجمع فى ذلك كل صيغة تدل على العموم . وإنما كانت دلالة العام على ثبوت الحكم لكل فرد من أفراده دلالة مطابقة لأن العام يتضمن ما يدل بالمطابقة وهو القضايا المتعددة المعبر عنها بصيغة العام اختصارا كما علمت .

ثم يقال دلالة العام على الوجه السابق . قطعية أو ظنية ؟ .

العلماء فى ذلك فريقان . . ونمهد لهذا الخلاف بتحرير محله فنقول :

العام . مفرد . كلفظ من فى « من دخل دار أبى سفيان فهو آمن » وأفراده الآحاد . . وغير مفرد . كلفظ الطلاب فى « تراعى الكلية مصلحة الطلاب » وأفراده أقل الجمع .

دلالة العام على ثبوت الحكم لواحد غير معين «فى العام المفرد» ولجماعة غير معينة فى . « العام غير المفرد » قطعية لأن الواحد فى المفرد وأقل الجمع

فى غير المفرد لا يحتمل خروجه بالتخصيص فهو باق مدلولا للعام قطعاً فثبوت الحكم له مقطوع به لا أظن فى ذلك خلافا .

أما دلالته على ثبوت الحكم لما فوق الواحد ولما هو أكثر من أقل الجمع فهى محل الخلاف .

الحنفية يقولون إنها قطعية ، ومذهب الشافعية أنها ظنية :

ويجدر بنا قبل أن نسوق الأدلة لكل من الطرفين أن ننقل ما قاله صاحب مسلم الثبوت ، القطعى يراد به ما لا يحتمل الخلاف أصلا . ولا يجوزه العقل ولو مرجوحا ضعيفا ، ويراد به فى إطلاق آخر ما لا يحتمل الخلاف احتمالا ناشئا عن دليل وان احتمله احتمالا ما . وهو فى هذا المقام بالمعنى الثانى .

يستدل الحنفية بأن الصيغ تفيد العموم قطعا . ثبت ذلك بالأدلة . واللفظ لا يحتمل غير معناه إلا بدليل صارف . ولا دليل . وشأن العام فى ذلك شأن الخاص . . ولا يقال اعتراضا على ذلك . إن الدليل الصارف موجود وقائم وهو كثرة تخصيص العام حتى قيل . ما من عام إلا وقد خص . حتى هذه القاعدة نفسها . خصت بنحو « والله بكل شىء عليم » لا يقال ذلك . لأن من ضرورات اللغة . أن اللفظ المجرد عن القرينة الصارفة الظاهرة ، يتبادر منه معناه الموضوع له . ولا يحتمل غيره فى العرف والمحاورة . وكثرة التخصيص الثابت بالقرائن لا تورث الاحتمال فى العام المجرد أصلا . وهو ما فيه الكلام فعلا فلا مجال للاحتمال ، ولا يقال أيضا إن كثرة التخصيص دليل على احتماله ، لأن ذلك إنما يكون لو كثر استعمال العام فى بعض معين . بحيث يفهم هذا البعض مع عدم القرينة كالمجاز المتعارف .

وليس الأمر كذلك فيما نحن فيه . على أنه لو كانت كثرة التخصيص قرينة على احتماله . لما صحت إرادة العموم من عام أصلا ، ولا يقول بذلك أحد .

والشافعية يستدلون بأن كل عام يحتمل التخصيص احتمالا ناشئا عن دليل . فإنه يؤكد بكل وجميع ، والتأكيد لرفع الاحتمال ، ولا رفع إلا لموجود .

وأجيب عن هذا . بأن الدليل بعينه جار فى الخاص أيضاً فإن الاستعارة كثيرة وشائعة فى الكلام ، فكل كلام على هذا محتمل للتجوز ، فهل دلالته على المعنى الحقيقى قطعية ما هو جوابهم فهو جواب لنا .

ثم يقال لهم . ما المراد بكثرة التخصيص ؟ إن أريد كثرة تخصيص معين بحيث يتبادر البعض إلى الفهم من غير قرينة ، كما هو الحال فى المجاز المشهور فكثرة الوقوع غير مسلمة ، كيف . ولو كان الأمر كذلك لكان التخصيص واجباً لا محتملا . وإن أريد وقوع التخصيص بالقرائن فسلم ، ولا يستلزم الاحتمال فى المجرد عنها ، وهو ما فيه الكلام .

مخصصات العام

المخصصات جمع مخصص ، وهو اسم فاعل مشتق من التخصيص . والكلام عنه فى موضعين . الأول . حقيقته . الثانى . شخصه .

أما الأول . فمن المتقرر أن معرفة المشتق تستدعى سبق معرفة المشتق منه .

فالمشتق منه وهو التخصيص عرف بتعريفات أقربها إلى الضبط فى رأيى أنه قصر العام على بعض أفراده .... قال صاحب الجوامع . « والقابل للتخصيص حكم ثبت لتعدد » ومن ذلك يتضح أن التخصيص عبارة عن قصر الحكم الثابت للعام على بعض الأفراد التى يتناولها . فأكرم الطلاب . مثلا . مفاده طلب الإكرام لكل طالب فإذا قيد بوصف الاجتهاد فقيل أكرم الطلاب المجتهدين أو إن كانوا مجتهدين . أصبح مفاده قصر الحكم الذى هو الإكرام على بعض الأفراد . وهم من تحقق فيهم الوصف . دون من عداهم من الأفراد التى

يتناولها لفظ الطلاب . . . . إذ لا يزال لفظ الطلاب متناولا للمجتهدين وغيرهم... فالمخصص أخذا من هذا. هو ما يفيد قصر الحكم الثابت للعام على بعض الأفراد التى يتناولها . وهل هو فى واقع الأمر إرادة المتكلم . والدليل « الذى هو القيد » كاشف عن هذه الإرادة . ؟ أو هو نفس الدليل . ؟ رأيان . المقام يعين الثانى منهما أو يرجحه .

وأما الثانى . وهو شخص المخصص فإن تعيينه يحتاج إلى تمهيد نذكره فنقول . ما يخصص العام ، هل هو كل ما يفيد قصر الحكم على بعض الأفراد . كان تعقله غير متوقف على تعقل ما قيد به أو كان تعقله متوقفاً على تعقل ما قيد به . وبعبارة أخرى كان مستقلا بنفسه أو غير مستقل بنفسه ؟ . مقارناً له . أو متراخياً عنه .

مذهب أكثر الحنفية . كما قال صاحب مسلم الثبوت . أن المخصص لا يكون إلا مستقلا ومقارناً .

ومذهب الشافعية أنه كما يكون كذلك يجوز أن يكون غير مستقل وغير مقارن . وقد وقع . ولكل من الفريقين حجته ودليله .

وعلى ما ذهب إليه الشافعية . يتنوع المخصص إلى متصل ومنفصل

والمتصل أنواع . الأول . الاستثناء . وحقيقته . المنع من دخول بعض ما تناوله صدر الكلام فى حكمه بإلا أو إحدى أخواتها . فقول النبى صلى الله عليه وسلم مثلا . « لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلا بمثل يداً بيد »

صدر الكلام . هو بيع الذهب بالذهب . وهو متناول للبيع مع المماثلة والتقابض . وللبيع مع عدمهما أو عدم أحدهما . وحكمه التحريم . أخذا من النهى . بلا . والاستثناء أخرج بعض هذه الصور . وهى صورة البيع مع المماثلة والتقابض من التحريم الثابت للصدر فكان الاستثناء قصرا للحكم الثابت للعام على بعض أفراده . فكان مخصصا . وذلك هو مذهب الشافعيه .

وعند الحنفية ليس الاستثناء مخصصا . لما علمته من اشتراطهم فى المخصص أن يكون مستقلا بنفسه . وواضح أن الاستثناء ليس كذلك .

والاستثناء مخصص عند الشافعية بشروط .

١ — أن يكون متصلا بالمستثنى منه . ومرجع ذلك العرف ... وعند ابن عباس يصح التخصيص به ولو كان متراخيا غير متصل . وفى صحة النقل عنه كلام .

٢ — ألا يكون مستغرقا . أى لا يكون المستثنى مستوعبا لكل ما يتناوله المستثنى منه . فإن كان كذلك كان باطلا اتفاقاً . فقولك له عندى عشرة إلا عشرة لغو باتفاق .

٣ — أن يلى الكلام بلا عاطف . فإن وليه بحرف عطف نحو له عندى عشرة وإلا عشرة . كان لغوا . حكى الاسفراينى الاتفاق على ذلك ... وإذا كان الاستثناء إخراجاً للمستثنى من حكم المستثنى منه . فالأمر ظاهر إذا كان المستثنى منه شيئاً واحدا . فإن كان الاستثناء واردا بعد أشياء متعاطفة بالواو ونحوها . كما فى قوله تعالى : « والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة . ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون . إلا الذين تابوا . . » وكقوله تعالى . « إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ذلك لهم خزى فى الدنيا ولهم فى الآخرة عذاب عظيم . إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم » وكقوله تعالى : « وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا إلا خطأ . ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله إلا أن يصدقوا »

إن كان هناك دليل يعين رجوعه لجملة بعينها عمل بمقتضى الدليل . كما فى آية كفارة القتل فان الدية لما كانت حق الأولياء سقطت باسقاطهم . وتحرير الرقبة ليس حقهم ، فلا يسقط باسقاطهم . . . فالاستثناء فى هذه الآية راجع للجملة الأخيرة وحدها . . وإن لم يكن دليل يعين

رجوعه للجملة بعينها . فمذهب الشافعية أنه يرجع إلى الكل ومذهب الحنفية أنه يرجع للأخيرة فقط .

والآمدى فى ذلك تفصيل نقله عنه الشوكانى وهو مذكور فى الكتب مع أدلة كل رأى ، والرجوع إلى ذلك ميسور لمن أراد .

الثانى . الشرط . ويراد به هنا الشرط اللغوى . وهو كما يقول النحاة مادخل عليه شىء من الأدوات المخصوصة الدالة على سببية الأول ومسببية الثانى . . . وهذا معنى ما يقال . الشرط المخصص مستعمل فى السبب الجعلى يقال . أكرم الطلاب إن كانوا مجدين . ومفاده طلب الإكرام إن وجد الجد وانعدامه إذا انعدم .

فلفظ الطلاب شامل للمجدين وغيرهم . وإن كانوا مجدين . قصر الحكم الذى هو طلب الإكرام على من تحقق فيهم القيد . دون من عداهم من بقية الأفراد وإن ذلك هو معنى التخصيص . فالشرط مخصص . وذلك رأى الشافعية خلافا للحنفية . لما سبق .

الثالث الصفة : وليس المراد بها خصوص النعت النحوى . يقال . أكرم الطلاب المجدين ويقال . المجدون من الطلاب يكرمون . مفاد الاثنين قصر الإكرام على المجدين دون من عداهم لأن ذلك هو مقتضى التقييد بوصف الجد . والجد صفة ، وهو فى الأول صفة نحوية . وليس كذلك فى الثانى . وهى أيضاً مخصصة عند الشافعية دون الحنفية .

الرابع الغاية . وهى نهاية الشىء المقتضيه لثبوت الحكم قبلها وانتفائه بعدها .. ولها لفظان . وهما : حتى وإلى . ولا بد لها لتكون مخصصة أن يتقدمها لفظ يشمل ما بعدها لولاها كقوله تعالى : « إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق » وكقوله تعالى : « حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون » فلولا الغاية لكان المطلوب غسل الأيدى إلى ما بعد المرافق . وقتال الذين لا يؤمنون بالله

ولا باليوم الآخر أعطوا الجزية عن يد أولا . صاغرين أو غير صاغرين أو لم يعطوها » .

فإن لم يكن لفظ سابق عليها يشملها . فلا تكون للتخصيص . وإنما تكون لتقرير العموم فيما قبلها . وذلك نحو قوله تعالى . « سلام هى حتى مطلع الفجر » .

تلك هى بعض المخصصات المتصلة . وبعضهم يزيد عليها أموراً . منها بدل البعض من الكل مثل قوله تعالى . « فعموا وصموا كثير منهم ، وبعض من العلماء لا يعتبره مخصصاً لأن المبدل منه فى نية الطرح والرمى . فلا تحقق لمحل يخرج منه بعض الأفراد . والحق خلاف ذلك . لأن كونه فى نية الطرح والرمى إنما هو بالنظر للحكم . أما الدلالة فهى باقية لم تطرح إلا فى بدل الغلط ، ومنها الحال . والظروف . والجار والمجرور . والتمييز .

والصفة إذ كانت معنوية لا نحوية . كانت شاملة لكل ذلك . فلا داعى لإفرادها بالذكر .

أما المخصص المنفصل وهو المستقل . فإنه أيضاً أنواع .

الأول . العقل ، والتخصيص به رأى جمهور العلماء ، وقد يكون التخصيص به مستنداً إلى الضرورة ، كما فى قوله تعالى « خالق كل شىء . وهو على كل قدير » فالعقل قاض بضرورته بأن ذلك لا يشمل ذاته سبحانه ، وصفاته لاستحالة كون القديم مخلوقاً ومقدوراً .

وقد يكون التخصيص به مستنداً إلى النظر . كما فى قوله تعالى . « ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا » ، فالعقل بنظره قاض بخروج الصبيان والمجانين من الحكم الثابت للناس .

أما الطائفة التى شذت فمنعت التخصيص بالعقل فوجتهم فى ذلك .

١ - أن المخصص مبين ، والمبين متأخر عن المبين ، والعقل سابق على الخطاب بالضرورة فلا يكون مخصصاً .

ولو جاز التخصيص بالعقل لجاز النسخ به فإن كلا منهما بيان والنسخ بالعقل غير جائز اتفاقاً ، فكذلك التخيص به لا يجوز .

وهذا كلام يرده أن العقل له بالنظر لذاته اعتبار ، وله بالنظر إلى كونه مبيناً اعتبار والمتقدم على الخطاب ذات العقل . أما وصفه وهو كونه مبيناً فلا مانع أن يتأخر وهو معنى كونه مخصصاً .

وفرق ما بين النسخ لا يجوز بالعقل وبين التخصيص يجوز به . أن النسخ كما سيأتى رفع الحكم أو بيان مدته ، وكلاهما محجوب عن نظر العقل . بلا كلام ، ولا كذلك التخصيص الذى هو خروج بعض الأفراد عن حكم الخطاب . فإنه يكون بالنص ويكون بالعقل ، والوقوع أقوى أدلة الجواز على أن فى العمل بمقتضاه جمعاً بين الدليلين . وهو أولى من إهمالها أو إهمال واحد منهما .

الثانى : الحس : يجوز التخصيص به كما يجوز التخصيص بالعقل ، ومن ذلك قوله تعالى « وأوتيت من كل شىء » . وقوله تدمر كل شىء بأمر ربها » فالحس قاض بأنها لم تؤت بعض الأشياء وأولها ما كان فى يد سليمان ، والحس قاض كذلك بأن الأرض والسموات وهما بعض الأشياء لم يلحقها التدمير . وبعض الناس ينازع فى جواز التخصيص بالحس والوجه هو الوجه ، والرد هو الرد .. هذا وقد نقل الشوكانى عن القاضى الباقلانى وإمام الحرمين وغيرهم أن النزاع لفظى إذ مقتضى مايدل عليه العقل ثابت إجماعا . والخلاف إنما هو فى تسميته تخصيصاً وعدم تسميته .

الثالث الدليل السمعى : ومتقرر أنه قرآن أو سنة متوترة وغير متوترة . أو إجماع . أو قياس :

أما تخصيص القرآن بالقرآن فإنه جائز اتفاقاً وقد وقع . اقرأ قوله تعالى « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » تجده عاماً لكل مطلقة حاملا كانت أو غير حامل . ثم اقرأ قوله تعالى « والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا » تجده متناولا لكل متوفى عنها حاملا كانت أو غير حامل، ثم اقرأ مع هاتين الآيتين قوله تعالى « وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن » تجد أنها مع الآية الأولى . تخرج المطلقات الحوامل من الحكم الثابت للمطلقات . ومع الآية الثانية تخرج المتوفى عنهن الحوامل من الحكم الثابت للزوجات المتوفى عنهن . فليس الحكم فى حق المطلقة الحامل أن تتربص ثلاثة قروء . وليس الحكم فى حق المتوفى عنها الحامل أن تتربص أربعة أشهر وعشرا . وإنما حكمها فى الحالتين أن تنظر وضع الحمل طالت مدة الإنتظار أو قصرت وأما تخصيص القرآن بالسنه المتواترة فقد حكى الكل الاتفاق عليه .

أما إن كانت غير متواترة بل من قبيل الآحاد فهى محل البحث :

تخصيص القران بخبر الواحد

عبارات الكاتبين ناطقة بأن تخصيص القرآن بخبر الواحد جائز، ويقول ابن الحاجب إنه الحق ويقول الآمدى إنه مذهب الأئمة الأربعة .

ونقل عن بعضهم أن ذلك غير جائز مطلقاً . وابن أبان يفصل فيقول : إن كان العام قد خص قبلا بقطعى متصل أو منفصل جاز تخصيصه بعد بخبر الواحد وإلا فلا يجوز . والكرخى يقول إن خص بمنفصل جاز تخصيصه بخبر الواحد وإلا فلا . وتوقف القاضى :

للقائلين بالجواز : وهم الجمهور . أن ذلك قد وقع . ووقع من الصحابة رضوان الله عليهم ولم ينقل أن منكراً أنكر عليهم هذا . فكان إجماعاً على ذلك . والوقائع كثيرة :

فقد خصوا عموم قوله تعالى « وأحل لكم ما وراء ذلكم » بحديث « لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها » وخصصوا عموم قوله تعالى « يوصيكم الله فى أولادكم » بما روى أبو بكر « نحن معاشر الأنبياء لا نورث » وخصصوا عموم قوله تعالى « وأحل الله البيع » بحديث « لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين » وخصصوا عموم قوله تعالى « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » بحديث « لا قطع إلا فى ربع دينار » . والعقل قاض بأنه إذا اجتمع نصان . أحدهما عام والآخر خاص فالعمل بموجب الخاص متعين أو مترجح . لأن العمل به عمل بالدليلين وعدم العمل به ترك لأحدهما . والأول أحق بالاتباع من الثانى .

ومن ذهب إلى عدم الجواز : يقول . العام قطعى . وخبر الواحد ظنى . فلو خص به لكان ذلك ترك قطعى بظنى وإنه باطل . وتأييد هذا بما نقل أن عمر رضى الله عنه رد خبر فاطمة بنت قيس أن لها السكنى والنفقة ولم يعتبره مخصصاً لعموم قوله تعالى « أسكنوهن من حيث سكنتم » . ثم لو جاز تخصيص القرآن بخبر الواحد لجاز النسخ به . فإن كلا منهما بيان . والنسخ به لا يجوز فكذلك التخصص به لا يجوز .

وهذا استدلال يرده أولا : أن الكتاب قطعى المتن ظنى الدلاله والخاص على عكس ذلك . ففى كل منهما جهة قوة وجهة ضعف . وإذا كان التخصص إنما هو فى الدلالة على ثبوت الحكم لكل أفراد العام وهى ظنية كما سلف . فإن التخصص بخبر الواحد لا يستلزم الا ترك ظنى بظنى ولا مانع منه .

ويرده ثانياً : أن عمر لم يرد خبر فاطمة بنت قيس لكونه خبر آحاد بل رده لأمر آخر هو ما بينه رضى الله عنه فى قوله « إنا لا ندع كتاب ربنا لقول امرأة لا ندرى أصدقت أم كذبت » وهو واضح كل الوضوح فى بيان علة الرد وأنها التردد فى صدق الراوية وكذبها .

ويرده ثالثاً : الفرق بين التخصيص والنسخ . فإن النسخ رفع للحكم بعد ثبوته . والتخصيص بيان أن الحكم الثابت للعام غير ثابت لما خص منه فهو أهون من النسخ وأضعف منه . وليس بلازم أن يكون المؤثر فى الأضعف مؤثرا فى الأقوى

وأخيراً : فإنهم يقولون للمجيزين . لو لم يصح شىء مما قلناه . فإن ماذكرتموه دليلا للجواز منقوض . بأن الصحابة إنما قضوا بخروج ما ذكر من العمومات الشاملة لها ولغيرها . بالإجماع لا بأخبار الآحاد . وليس ذلك مدعاكم .

وجواب هذا : أن التخصيص إنما وقع بأخبار الآحاد . ولم ينكره منكر حين وقع فكان عدم الإنكار إجماعاً على صحته فكان الإجماع دليل التخصص بخبر الواحد ولم يكن هو المخصص .

أما عيسى بن أبان : « ومذهبه كما سبق أنه يجوز التخصص بخبر الواحد إن خص قبله بقطعى متصل أو منفصل » فقد بنى تفصيله على أن العام قبل تخصصه بالقطعى . حقيقة فى كل الأفراد . ولو خص بخبر الواحد ابتداء . فإنه يصير مجازاً فى بعض الأفراد .

والحقيقة أقوى من المجاز . فتخصيصه بخبر الواحد ابتداء ترجيح للمجاز على الحقيقة بدليل ظنى . وإنه يستلزم ترجيح الظنى على القطعى . وهو باطل . أما إن خص العام بقطعى فقد صار مجازاً فى الباقى وأصبحت دلالته ظنية . فإذا خص بخبر الواحد صار مجازاً فى الرتبة الثانية . والمجازات بالنسبة إلى الحقيقة متساوية . فليس هناك إذاً ما يمنع أن يكون خبر الواحد مخصصاً . أى مبيناً أن العام قد خرجت عن حكمه أفراد بعد الأفراد التى خرجت منه بالمخصص الأول . لأنه فى هذه الحالة ظنى يعارض ظنياً مثله .

واجيب عن هذا . بأن دلالة العام قبل التخصيص . ظنية ثبت ذلك بالأدلة . وهى أضعف من دلالة الخاص على معناه . إذ أنه لا يحتمل التخصيص والعام يحتمله . وإذ كانت دلالة الخاص على معناه أقوى من دلالة العام

على معناه . كان العمل بالخاص متعيناً : والعمل به معناه أن العام . بحكمه غير شامل له : وهو معنى التخصيص . فلم يتم لابن أبان تفصيله .

وأما الكرخى . فقد بنى مذهبه على أنه من الأحناف الذين لا يرون التخصيص بالمتصل والذين يرون أن العام قطعى الدلالة لا ظنيها . ثم هو يقول أن العام إذا خص بمنفصل أصبحت دلالته على الباقى ظنية . لاحتمال خروج بعض الأفراد بدليل . كما خرج ما خرج بالمخصص المنفصل وفى هذه الحالة يشترك العام مع خبر الواحد فى الظنية . فيجوز تخصيصه به ولا كذلك إذا لم يخص العام أصلا . أو لم يخص بمنفصل لأنه فى كليهما قطعى . فلا اعتبار لخبر الواحد معه إذ لا يقوى الظنى على معارضة القطعى .

وهذا كما ترى اتجاه خاص بالكثرة من الحنفية وحدهم . ومما سبق علمت أن مذهب الشافعية أن العام ظنى الدلالة قبل تخصيصه بأى مخصص وهو كذلك بعد تخصيصه .. وإذاً فتخصيصه بخبر الواحد سائغ ومقبول ولا سيما أن فيه إعمالا للدليلين وإنه أولى من إهمال أحدهما .

والقاضى يقول : تعارض العام وخبر الواحد فيما خرج عن حكم العام بالخبر . العام بعمومه يثبت فيه حكما ، وخبر الواحد ينفى عنه هذا الحكم ، ودلالة العام على ثبوت الحكم له ظنية ، وكذلك دلالة خبر الواحد فيه ، لأنه يحتمل أن لا يكون ثابتاً عن الرسول ، ويحتمل أن يكو مجازاً . ومفاد ذلك أن العام وخبر الواحد قد تعارضا ولا مرجح لواحد منهما على الآخر فكان التوقف .

وإذ كان العمل بموجب خبر الواحد إعمالا للدليين ، وإنه أولى من إهمال أحدهما كان تخصيص العام بخبر الواحد راجحا إن لم يكن متعيناً ، وكان هذا مزيلا للتعارض ومبعداً للتوقف .

التخصيص بالقياس

تخصيص القرآن الكريم بالقياس فيه مذاهب : —

الأول : وهو رأى الأئمة الأربعة والأشعرى وأبى هاشم وأبى الحسين من المعتزلة ، يجوز مطلقاً . كان القياس قطعياً أو ظنياً . ورأى فريق من الحنفية أن شرط جواز ذلك هو أن يكون العام قد خص قبلا .

الثانى : لا يجوز التخصيص به مطلقاً وهو رأى الجبائى وفريق معه .

الثالث : يجوز تخصيص القرآن بالقياس الجلى دون الخفى ، وهو رأى ابن سريج الشافعى .

الرابع : يجوز تخصيص القرآن بالقياس إن كانت علته منصوصة أو مجمعاً عليها ولا يجوز إن كانت العلة ثابتة بغير ذلك .

يستدل الجمهور لجواز التخصيص بالقياس مطلقاً . بأن الأدلة الدالة على حجيته تقضى قطعاً باعتباره دليلا . ثم إن العام ظنى الدلالة فى رأى من عدا الطائفة من الحنفية . وعندهم هو كذلك بعد التخصيص . فهما مشتركان فى الظنية .. ولما كان كل منهما دليلا معتبراً . وكان التخصيص بالقياس عملا بموجب كل منهما . وكان ذلك أولى من ترك العمل بواحد منهما كما هو متقرر . كان اعتبار القياس مخصصاً أولى وأرجح من خلافه . وإذ كان الظنى من القياس دليلا كالقطعى . كان القول بالجواز شاملا لهما من غير فرق .

أما الجبائى : فيستدل لعدم الجواز مطلقاً . بأن حجية القياس ثبتت بالإجماع وعند معارضته للعام من الكتاب ومخالفته له فى الحكم لا إجماع على حجيته . وكيف يكون ذلك والخلاف قائم وثابت . ؟ وهذا فضلا عن أن الظن فى دلالة القياس أضعف منه بكثير وكثير فى دلالة العام . فإن الظن

فى العام فى سنده أو فى دلالته . والظن فى القياس راجع إليهما باعتبار أصله : ويزيد باحتمال كون حكم الأصل غير معلل . ولو كان معللا فيحتمل أن تكون علته غير ما رتب عليه القياس . ولو كانت هى . فيحتمل عدم وجودها فى الفرع ، وعلى تقدير وجودها فيه . فيحتمل وجود معارض يمنع من ثبوت الحكم فى المقيس ، وهذا كله يؤيد ضعف الظن فى دلالة القياس عن الظن فى دلالة العام . وإنه يستلزم ألا يكون القياس معارضاً للعام فلا يخصصه . وتأخير معاذ للقياس عن الخطاب يؤيد هذا ويقويه وخصوصاً أن النبى عليه السلام قد أقره على ذلك .

هذا كلام الجبائى . وهو كلام خطابى . فإن حجية القياس ثبتت بالإجماع وبغير الإجماع . ولو سلم ثبوتها بالإجماع فقط كما يدعى . فالإجماع على حجيته عند معارضته للقياس ثابت ومتحقق لأنه من الصحابة . ولم ينقل أنهم ردوا القياس عند معارضته للعام . والخلاف فى ذلك خلاف طارئ وحادث وجد بعد ثبوت الإجماع وتقرره . ولا أثر له . كما سيأتى فى مباحث الإجماع . ولو سلم اطراد ضعف القياس عن العام . فان الاختلاف فى القوة والضعف لم يمنع التخصيص بخبر الواحد . وسيأتى أنه لا يمنع التخصيص بالمفهوم وضعف كل منهما واضح وظاهر . فعده مانعاً للتخصيص بالقياس تحكم إذ لا فرق .. ثم إن معاذاً أخر القياس حقاً وأقره النبى عليه السلام على ذلك حقا . وكما أخر القياس فقد أخر السنة عن القرآن . ولم يكن ذلك مانعاً من جواز تخصيصه بها . فهل فى القياس علة للمنع من التخصيص غير تأخيره عن القرآن ؟ إنه فى السنة لم يمنع جواز التخصيص بها فـــلا يمنع جواز التخصيص به . وإن كانت العلة شيئا غير ذلك فعليه البيان . وعلى ضوء ما يقال يكون الكلام :

وأما ابن سريج : فلبيان مذهبه نقول : القياس جلى : وهو ما قطع فيه بنفى تأثير الفارق بين المقيس والمقيس عليه . كقياس العبد على الأمة فى

تنصيف حد الزنا لكل لاشتراكهما فى العلة التى هى الرق . فإن الفارق بينهما وهو الذكورة والأنوثة لا تأثير له فى الحكم . وخفى . وهو ما لم يقطع فيه بنفى تأثير الفارق . كقياس النبيذ على الخمر فى التحريم . لاشتراكهما فى الإسكار . فإن الفارق بينهما . وهو كون أحدهما من ماء العنب خاصة يجوز أن يكون بخصوصه هو المؤثر فى الحكم . ويجوز أن يكون المؤثر غيره كمطلق الإسكار مثلا . فتأثير الفارق غير مقطوع بنفيه :

يقول ابن سريج . إن كان القياس جلياً جاز تخصيص القرآن به ولا يجوز إن كان خفياً . ووجهه أن الجلى مقطوع به . والعام على مذهبه ظنى . فتخصيصه بالقياس تخصيص ظنى بقطعى وإنه جائز بلا كلام . أما القياس الخفى فإنه ظنى . والظن فيه أضعف من الظن فى العام . ولذا أنكر بعض العلماء الاحتجـــاج به . ولذلك لا يجوز التخصيص به . . . ونرجىء الرد عليه قليلا .

وابن الحاجب والآمدى ومن يرى رأيهما فى التفريق بين القياس ذى العلة الثابتة بنص أو إجماع . يجوز التخصيص به . والقياس الذى ليست علته كذلك فلا يجوز التخصيص به . . فمهما قالوا فى توجيه ذلك فكلامهم مردود بأن النوع الثانى من نوعى القياس « وهو ما تكون علته مستنبطة » دليل يحتج به كالنوع الأول تماما ، وكون أحدهما اقوى من الثانى . لا يصلح فارقا . فكما يجوز التخصيص بأحدهما يجوز بالآخر حتما ، ويقال لابن سريج إن القياس الخفى دليل وحجة كالجلى وإن اختلفا قوة وضعفاً . ثم يقال لهم جميعاً إن التخصيص بالقياس أيا كان نوعه ووصفه إعمال للدليلين وإنه أولى من إهمال أحدهما .

وهذا هو ما يرجح إطلاق القول بجواز التخصيص بالقياس .

وهو أيضا يرد القول بالتوقف . وكيف ينكر جواز التخصيص بالقياس وهو قد وقع .

فقد قال تعالى : « الزانية والزنى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة »

وقد خص عمومها بقوله تعالى « فإن أتين بفاحشة مبينة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب » والعلة فى خروجهن هى الرق . وهو متحقق فى العبيد فيلحقون بهن قياسا . ويكون عموم الآية « الزانية والزانى » مخصصا . بالنص . فى غير الإماء . وبالقياس فى غير العبيد . ولا يقال إن هذا قياس جلى ولا يلزم من جواز التخصيص به جوازه بالقياس الخفى . لأنه ما دام كل منهما دليلا معتبرا فالذى يجوز بواحد منهما يجوز بالثانى من غير فرق . وإلا كان تحكما .

هذا : وقد نقل عن كل من ابن أبان والكرخى كلام فى هذا الموضع هو عين ما قاله كل فى التخصيص بخبر الواحد . والتوجيه هو التوجيه . والمناقشة هى المناقشة فارجع إليها إن شئت .

وأخيراً : فإن الإجماع مخصص للعام . حكى غير واحد الاتفاق على ذلك . وسنده ما ينقل من الإجماع على أن حديث « نحن معاشر الأنبياء لا نورث » مخصص للعموم فى قوله تعالى : « يوصيكم الله فى أولادكم » ثم إن العقل قاض بأنهم لم يحكموا بهذا إلا ولهم دليل اعتمدوا عليه فى إجماعهم .

ويقول الآمدى وغيره : القائلون بحجية المفهوم خصوا به العام . ومثلوه بما يروى « إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا » مع حديث « خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه » إذ أصبح الثانى غير متناول لحالة ما إذا لم يبلغ الماء قلتين . وحكمها أن الماء يتنجس ولو لم يتغير أحد أوصافه . ومفهوم الموافقة كمفهوم المخالفة فى ذلك بل أولى وأحق .

ووراء هذه الأشياء : أشياء اختلف الرأى فى جواز التخصيص بها وعدم جوازه . من ذلك . فعل الرسول . وتقريره . ومذهب الصحابى . وعادات الناس وما جرى به العرف بينهم قولا أو عملا . ورجوع ضمير إلى بعض أفراد العام . وإفراد فرد من العام بحكم العام . واستقصاء البحث فى هذه الأمور ميسور بالرجوع إلى كتب الوصول :

« وبعد » فقد انتهينا من الكلام على مخصصات العام حسبما قصدنا . ونقول أنها إنما تخصص العام قبل العمل به على عمومه . أما بعد العمل به عاما فلا يكون شيء مما ذكر مخصصا وإنما يكون ناسخا .

وإذا كان الأمر على ما سلف من احتمال العام للتخصيص . فهل يعمل بموجبه بمجرد العلم به ولا يلتفت لهذا الاحتمال ؟ أو يراعى هذا الاحتمال فلا يعمل بموجب العام إلا بعد البحث عن المخصص ؟ نبين ذلك فنقول :

حكم العمل بالعام قبل البحث عن المخصص

يحكى عن الغزالى والآمدى أنهما نقلا الإجماع على منع العمل بالعام قبل البحث عن المخصص . وحجة هذا أن احتمال التخصيص ثابت ومتحقق . ولا حجة مع المعارض . فلا يعمل بموجب العام إلا بعد العلم بعدم ما يخصصه . ولا يكون ذلك إلا بعد البحث .

ومذهب الحنفية كما يحكيه عنهم الكمال بن الهمام وصاحب مسلم الثبوت أنه يجوز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص ، ووافقهم على ذلك الصيرفى والبيضاوى ، وحكى أبو أسحق الاسفرايني الاتفاق على ذلك . ووجهه أن العام قطعى الدلالة أو ظنيها ظنا قوياً . فلا يتوقف العمل بموجبه على عدم احتمال المعارض ، وخصوصاً إذا كان هذا الاحتمال مرجوحا . . ويؤيد هذا . أن العمل بالعام قبل البحث عن المخصص قد وقع فعلا . ووقع من الصحابة . إذ طالبت فاطمة بالميراث . استناداً إلى العموم فى آية المواريث . ولم تبحث عن المخصص . وقد ظهر بعد . « نحن معاشر الأنبياء لا نورث » وقضى عمر بالدية فى الأصابع بمجرد علمه بما فى كتاب عمرو بن حزم . ولم يبحث عن المخصص .

وينقل عن أبى زيد أنه قال . إن التوقف عن العمل بالعام إلى أن يبحث عن المخصص . مبتدع بعد القرن الثالث . وأنه قال . إن العامى يلزمه العمل

بالعموم كما سمع ، أما الفقيه فيلزمه أن يحتاط لنفسه . فيقف ساعة لاستكشاف هذا الاحتمال بالنظر فى الأشباه . مع كونه حجة أن عمل به . لكن يقف احتياطا حتى لا يحتاج إلى نقض ما أمضاه إن تبين خلافه .

ولا كلام فى هذا . إنما الكلام فى موجب النص نفسه .

ونقل عن بعضهم القول بأن هناك تفصيلا أحسن . ملخصه . أن الصحابة يجوز لهم العمل بالعام قبل البحث عن المخصص . فإنه لا يحتمل الخفاء عليهم لو كان . وأما العامى الذى يحتمل الخفاء عليه فيتوقف . والمجتهدون فى حكم الصحابة .

وبالرجوع إلى ماذكرنا قريبا من خفاء المخصص على فاطمة رضى الله عنها . يتضح أن إطلاق القول بجواز ذلك للصحابة غير متجه لعدم تحقق علة الجواز فيهم جميعاً . ولعل الأولى أن يقال إنه يجوز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص بالنسبة للجميع عملا بموجب النص . وإن كان التوقف مرغوبا فيه للمجتهد احتياطا .

المطلق والمقيد

كما يعرض للكلام أن يكون عاما وخاصاً . يعرض له أن يكون مطلقاً ومقيداً . وبين المطلق والعام شبه . وبين المقيد والخاص شبه كذلك . فكل مايخصص العام . يقيد المطلق . والكلام عن المطلق والمقيد كالتتميم للكلام عن العام والخاص . والكلام عنهما يتناول بيان حقيقة كل وما يتصل بهما من أحكام .

أما المطلق فقد عرفه ابن الحاجب بأنه مادل على شائع فى جنسه . نحو رقبة فى قول القائل ، أعتق رقبة . أما نحو . أعتق رقبة مؤمنة . فهى شائعة فى النوع . فليست نكرة محضة فلا تكون من المطلق .

وعرفه الآمدى . بأنه النكرة فى سياق الإثبات . دات النكرة على
على الوحده الشائعة إذا كانت مفردة . أو دلت على ما فوقها من التثنية
وجمع شائعين . كرجل ورجال . فالنكرة المفردة شائعة فى الآحاد .
وفى المثنى شائعة فى المثنيات . وفى الجمع شائعة فى الجموع . ومحصل
التعريفين واحد .

وعرفه صاحب جمع الجوامع . بأنه الدال على الماهية بلا قيد . ومعناه
من غير إعتبار قيد وحدة أو أكثرة . وإلا فالواحد لا بد منه لتحقق الماهية
قال الكمال . ماقاله الآمدى وابن الحاجب هو الموافق لأسلوب
الأصوليين . لأن كلامهم إنما هو فى استنباط الأحكام لأفعال المكلفين
والتكليف متعلق بالأفراد دون المفهومات الكلية . إذ هى أمور عقلية غير
موجودة فى الخارج . ويوافق أسلوب المناطقة أيضاً . إذ المطلق عندهم
موضوع القضية المهملة . لأنه مطلق عن التقييد بالكلية والجزئية . والنكرة
قد تكون موضوع القضية الكلية كما تكون موضوع القضية الجزئية .
والحكم فى الجميع متعلق بالأفراد .

ويقول شارح جمع الجوامع . إن اللفظ فى المطلق والنكرة واحد .
وإن للفرق بينهما إنما هو بالاعتبار . إن اعتبرت دلالته على الماهية بلا قيد
فهو مطلق . وإن اعتبرت دلالته على شائع فهو النكرة .
والمقيد قسيم المطلق ومقابله فهو على العكس منه .

وأما حكمهما : فقد سلف أن كل مايخصص العام يقيد المطلق . فيجوز
تقييد المطلق فى الكتاب بالكتاب وبالسنة متواترة وآحادا . ويجوز تقييد
كل منهما بالإجماع والقياس والمفهوم الموافق والمخالف ثم يختص المطلق
والمقيد بما يأتى :

١ ــ تارة يتحد الحكم والسبب .

٢ — وتارة يتحد الحكم ويختلف السبب .

٣ — وتارة يتحد السبب ويختلف الحكم : وإليك بيان الثلاثة :

الأول : إن اتحدا . فتارة يكون الحكمان مثبتين . وتارة يكونان منفيين وثالثة . يكونان مختلفين . فإن كانا مثبتين . نحو . فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام . مع قراءة ابن مسعود . متتابعات . فالمقيد ، إن تأخر عن العمل بالمطلق فهو ناسخ له . وإن تأخر عن وقت الخطاب بالمطلق . فثلاثة أقوال .

١ — يحمل المطلق على المقيد عملا بالدليلين .

٢ — المقيد ناسخ لتأخره عن وقت العمل .

٣ — يحمل المقيد على المطلق فيلغى القيد . لأن ذكر المقيد ذكر لجزئى من المطلق فلا يقيده . كما أن إفراد فرد من العام بحكمه لا يخصصه . وقد يقال . فرق بين ذكر جزئى من المطلق . وإفراد فرد من العام بحكمه . فإن مفهوم القيد حجة . ولا كذلك مفهوم اللقب « وهو تعليق الحكم بجامد » ومنه ذكر فرد من أفراد العام .

وإن كانا منفيين نحو لا يجزى عتق مكاتب . لا يجزى عتق مكاتب كافر . فمن يقول إن مفهوم المخالفة حجة اعتبر القيد فقيد المطلق به . والمسألة حينئذ من العام والخاص ، لأنهما فى سياق النفى . والتعبير بالمطلق والمقيد تسامح . اعتبر فيه حالها قبل الأداة .

ومن نفى حجية المفهوم . أجرى المطلق على إطلاقه وألغى القيد . وإن كان أحدهما مثبتاً والآخر منفيا نحو : أعتق رقبة . لا تعتق رقبة كافرة فالمطلق حينئذ . وهو رقبة فى المثال . مقيد بضد الصفة فى المقيد . فيكون المطلوب فى الأول . أعتق رقبة مؤمنة ، وفى الثانى . لا تعتق رقبة كافرة .

الثانى : إذا اتحد الحكم واختلف السبب . كما قال تعالى فى كفارة الظهار « فتحرير رقبة وفى كفارة القتل « فتحرير رقبة مؤمنة » فقال الحنفية لا يحمل المطلق على المقيد . لاختلاف السبب . فيبقى المطلق على إطلاقه فى الظهار ،

وغيرهم يقول بحمل المطلق على المقيد . ومن هؤلاء من يقول بالحمل لفظا ـ أى بمجرد ورود اللفظ المقيد بدون حاجة إلى جامع ، وقال الشافعى يحمل قياساً فلا بد من جامع ، وهو فى المثال المذكور حرمة سببهما من الظهار والقتل.

الثالث : أن يتحد السبب ويختلف الحكم . كما فى قوله تعالى فى التيمم : « فامسحوا بوجوهكم وأيديكم » وفى الوضوء « فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق » والسبب الحدث . فهو متحد . والحكم مختلف . إذ فى التيمم مسح المطلق . وفى الوضوء غسل المقيد بالمرافق .

الخلاف فى هذا القسم على وزان الخلاف فى القسم الذى قبله . أما القول بعدم الحمل . والقول بالحمل لفظاً فوجه كل منهما ظاهر ، وأما القول بحمله عليه قياساً فالجامع بينهما فى المثال اشتراكهما فى سبب الحكم وهو الحدث .

إذا تعدد القيد .

ما تقدم هو الحكم إذا أطلق فى موضع وقيد فى موضع . فان أطلق فى موضع وقيد فى موضع آخر . وقيد فى ثالث بقيد مناف للقيد الأول . ولم يكن أحدهما بأولى من الآخر . لم يحمل المطلق عليهما . لما بينها من التنافر ولا على أحدهما إذ لا مرجح .

وذلك كقوله تعالى فى قضاء رمضان « فعدة من أيام أخر » لم يقيد بتتابع ولا تفريق . وقال فى الظهار « فصيام شهرين متتابعين » قيد الصوم فيه بالتتابع وقال فى الحج « فصيام ثلاثة أيام فى الحج وسبعة إذا رجعتم » .

قيده بالتفريق . . فيجب أن يبقى فى قضاء رمضان على إطلاقه . فعلى أى وجه أتى به . متتابعاً أو متفرقاً : كفى وأجزأ .

فان كان أحدهما أولى بتقييد المطلق من الآخر . قيد به قياساً إن وجد الجامع ، وذلك كما قال تعالى فى كفارة اليمين «فصيام ثلاثه أيام» وفى كفارة

الظهار «فصيام شهرين متتابعين» وفى صوم التمتع «فصيام ثلاثة أيام فى الحج وسبعة إذا رجعتم» فالظهار أولى باليمين . لما بينهما من الجامع . وهو النهى عنهما . ولا كذلك الحج . فتقييد كفارة اليمين بالتتابع دون التفريق . والله أعلم .

ولما كان النسخ مما يطرأ على كل من القرآن والسنة فإننا نتبع ذلك بالكلام عنه فنقول وبالله التوفيق .

النســـخ

وسنتكلم فيه عن حقيقته . وأقسامه . ودليل جوازه ووقوعه . وشبه المخالفين فى ذلك . ونسخ القرآن بالسنة . والنسخ بالقياس .

أما حقيقته : فالنسخ مصدر نسخ ، وهو فى اللغة يطلق تارة على الإزالة يقال . نسخت الريح آثار القوم ، أى أزالتها ، ونسخت الشمس الظل إذا أزالته ويطلق تارة أخرى على نقل الشيء وتحويله من حالة إلى حالة ، أو من مكان إلى مكان . كتناسخ المواريث . انتقلت من يد إلى يد ، وتقول نسخت النحل إذا نقلته من خلية إلى خلية ومن ذلك قوله تعالى « هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق إنا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون » ، أى ننقله .

حقيقة النسخ ومجازه . الرأى فى ذلك مختلف ، والمذاهب ثلاثة .

الأول . أنه حقيقة فى الإزالة . مجاز فى النقل . وإليه ذهب أبو الحسين

الثانى . أنه حقيقة فى النقل مجاز فى الإزالة ، وإليه ذهب القفال .

الثالث : أنه حقيقة فى القدر المشترك بينهما وهو الرفع ، وإليه ذهب القاضى والغزالى .

وقد زعم بعضهم ترجيح الأول بدعوى أن الإزالة أعم . لأنها مطلق الإعدام . والنقل أخص . لأنه إعدام صفة وإحداث أخرى .. وجعله حقيقة

فى الأعم مجازاً فى الأخص أولى لتكثير الفائدة ، ولا تحقيق فى هذا الزعم لأنه لا يعدو أن يكون إثباتا للغة بالفائدة . وهى لا تثبت بها .

ثم هو خلاف لفظى لا تترتب عليه ثمرة . ومن زعم أنه بمعنى الإزالة يترتب عليه أنه لا يشترط بدل المنسوخ ، وأنه بمعنى النقل يشترط ، فكلام خال عن التحقيق . لأن ذلك يتفرع عن المعنى الاصطلاحى ، وما معنا . معنيان لغويان . وليست المناسبة شرطاً بين المعنى اللغوى والاصطلاحى هذا ما يتعلق بتعريف النسخ من جهة اللغة .

أما فى مصطلح الأصوليين : فقد عرف بتعريفات كثيرة . مدار الخلاف بينها . أنه البيان تارة . والرفع أخرى . وسيتضح أنهما ينتهيان إلى معنى واحد .

ونورد تعريفين نموذجاً لما أشرنا إليه .

التعريف الأول . هو بيان انتهاء حكم شرعى بطريق شرعى متراخ عنه . ومعنى هذا . أن الحكم الشرعى مغيا عند الله بغاية . أو محدود بوقت معين . فإذا جاءت هذه الغاية أو حل الوقت المعين . انتهى الحكم لذاته . ونزيد الكلام توضيحا فنقول .

لفظ بيان . جنس فى التعريف . يصدق ببيان الابتداء وبيان الانتهاء وإضافته إلى إنتهاء . أخرجت بيان المجمل . وبيان العام بالتخصيص وبيان المطلق بالمقيد ، وتقييد هذا البيان بكونه لحكم شرعى ، يخرج لبيان انتهاء الحكم العقلى . وهو البراءة الأصلية . فان شرعية الأحكام بعدها ليست نسخا لها . لأنه ليس بياناً لانتهاء حكم شرعى ، والحكم الشرعى شامل . لما ثبت بالأمر ولما ثبت بالنهى ، وشامل لفعل الرسول وللتلاوة دون الحكم . إذ فى نسخها بيان لانتهاء تحريم قراءتها على المحدث ومسه لها . وتقييد البيان بكونه بطريق شرعى . أى دليل شرعى قول أو فعل ، يخرج انتهاء الحكم الشرعى بالعقل كانتهاء الحكم بموت المكلف أو قطع يده مثلا فلم يجب غسلها . فليس ذلك

نسخاً . إذ هو لا يكون بالعقل رأسا . وإلا لادعى أقوام في العصور المختلفة أن مصلحة حكم بعينه قد انتهت أو مفسدة حكم بعينه قد زالت . فينتهى الحكم بذلك أمراً أو نهياً . وما كان الله ليذر المؤمنين على ذلك . وهو الذى شرع الأحكام وفق مصالح العباد . حسبما أحاط بذلك علمه الذى لا يعزب عنه مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء . ولم يؤت البشر إلا قليلا من العلم . ووصف المبين بكونه متراخياً لبيان الواقع . فان ذلك حقيقة النسخ إذ لو اتصل البيان بالمبين . نحو اقتلوا المشركين . إلا أهل الذمة أو لا تقتلوا أهل الذمة عقب اقتلوا المشركين . لم يكن هناك حكم ثابت ينتهى . لأن الحكم إنما يثبت ويتقرر بعد تمام الكلام . ومثل ذلك تخصيص للعام لا نسخ . . .

التعريف الثانى : رفع حكم شرعى بطريق شرعى متراخ عنه . ومعناه أن خطاب الله تعالى تعلق بالفعل على وجه لولا طريان الناسخ لكان باقياً . فالذى رفعه إنما هو الناسخ . وقولنا على وجه الخ . لنحترز عن نحو . لا تصوموا بعد الغروب بعد أتموا الصيام إلى الليل . فانه لا يسمى نسخاً . لأن الحكم وإن ارتفع . ولكن لا على وجه لو لا طريان الناسخ لكان باقياً . إذ لو قدر عدم الخطاب الثانى لم يكن الأول مستمراً ، بل منتهياً بالغروب .

وشرح هذا التعريف كسابقه . فلا نعيده . . والفارق بينهما كلمتان . بيان ورفع . فمن زعم أن الحكم قديم . والقديم لا يرتفع . قال إنه بيان . ومن ذهب إلى أن الحكم هو الحكم الأصولى ، وهو الذى يكون مثبتاً تارة ومنفياً أخرى . فهو حادث ولا كلام . عبر بالرفع .

ولنا أن نقول المراد رفع التعلق لا رفع الحكم . والمراد بيان انتهاء التعلق لا انتهاء الحكم . فصح التعبير بكل منهما بالنظر لمعنى واحد هو قدم الحكم . على أن التعبير بالبيان لا يعنى أبدا قدم الحكم لأنه إذا قيل انتهى

لزم أن يقال ارتفع ، والقديم كالا يرتفع لا ينتهى . فإن وقع التعبير بالبيان أو بالرفع مصادفة . لا لقصد الاختيار فلا حجر . وإلا فلا يستقيم .

اقسام النسخ

ينقسم النسخ إلى ثلاثة أقسام :

الأول : نسخ الحكم فقط دون التلاوة . ومثاله من القرآن قوله تعالى : « والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا . وصية لأزواجهم متاعا إلى الحول غير إخراج » أوجبت العدة حولا كاملا على المتوفى عنها . كما زعم الجمهور . نسخها قوله تعالى «والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا » وقوله تعالى : « لكم دينكم ولى دين » نسخ حكمها آية القتال .

الثاني : نسخ التلاوة فقط . ومثاله . على ما زعموا الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما ألبتة نكالا من الله ، والشيخ المحصن . والشيخة المحصنة ، وقد ثبت أن الرسول عليه السلام رجم ماعزاً . ولم ينقل إلينا هذا اللفظ قرآنا يتلى وبعضهم يمثله بالقراءة المشهورة التى لم تتواتر . كقراءة سعد بن أبى وقاص « وإن كان رجل يورث كلالة أو امرأة وله أخ أو أخت «من أم» .

الثالث : نسخهما معا ، ومثلوه بما ينقل عن عائشة رضى الله عنها . كان فيما أنزل عشر رضعات محرمات . ثم نسخن بخمس . منسوخ التلاوة والحكم عند مالك فى صدر الكلام وعجزه ، وفى صدره فقط عند الشافعى . وأما عجزه فمنسوخ التلاوة فقط عنده .

وبعضهم يمثل له بما نسخ فى حياة النبى عليه السلام بالإنساء . ويستشهد بما يروى أن سورة الأحزاب كانت تعدل سورة البقرة . ونقول نحن . إن كان ما رفع قد رفع بدليل شرعى كان نسخا . وإلا فليس مما نحن فيه .

هـذا تقسيم للنسخ : باعتبار « وباعتبار اخر ينقسم إلى : نسخ بلا بدل كنسخ تقديم الصدقة بين يدى مناجاة الرسول، ونسخ ببدل مساو : كنسخ استقبال بيت المقدس باستقبال الكعبة ، وببدل أخف · كنسخ العدة حولا بالعدة أربعة أشهر وعشرا، وببدل أثقل : كنسخ إباحة الخمر بتحريمها. ونسخ التخيير بين الصوم والفدية بفرضية الصوم، ونسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان

والقسم الأخير جوزه الجمهور ، ومنعه الظاهرية . مستندين إلى قوله تعالى « ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ، وإلى قوله « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » . . . وكلاهما مردود بأن الخيرية إنما هى بالنظر لمصلحة العبد . وقد تكون فى الأشق لأن الذى شرعه هو العليم الحكيم . وإذا كان الأمر كذلك . كان تشريع الأثقل خيراً وكان تيسيراً من الله . فيكون جائزاً .

جواز النسخ ووقوعه

المسلمون على جواز النسخ عقلا ووقوعه شرعاً . لم يشذ عنهم إلا أبو مسلم ومع ذلك فالنقل عنه مختلف . فمن ذاهب إلى أنه أنكر وقوعه فقط فى شريعة واحدة أما أن تنسخ شريعة شريعة فلا يخالف فيه . إذ هو مسلم يتحتم أن يكون معتقداً أن شريعة محمد صلى الله عليه وسلم . نسخت شريعة غيره من الأنبياء عليهم السلام . ـ ومن ذاهب إلى أنه إنما أنكر نسخ شىء من القرآن :ـ

والصحيح . أنه لا ينكر مسمى النسخ . وإنما ينكر اسم النسخ فقط . فلذا سماه تخصيصاً . . فمن رأيه أن المغيا عند الله «صوموا . مثلا . وقد علم أنه سينزل . لا تصوموا » كالمغيا فى اللفظ . أتموا الصيام إلى الليل . والثانى لا يسمى نسخاً . فالأول كذلك لا يسمى نسخاً وغايته تخصيص بعض الأزمان . فمآل الخلاف فى الاسم دون المسمى . .

أما اليهود : فقد افترقوا إلى فرق ثلاث . الشمعونية . منعوه عقلا وسمعاً والعنانية . أجازوه عقلا ومنعوه سمعاً . والعيسوية . اجازوه عقلا وسمعاً . ولكنهم منعوا أن تكون شريعتهم منسوخة بشريعتنا : —

يستند الجمهور . فى جواز النسخ عقلا إلى أن أحكام الله إن كانت تابعة لمصلحة العبد . وهذه المصلحة قد تتغير بتغير الأوقات . كالدواء مثلا ينتفع به فى وقت ويضر فى آخر . وكالطعام ينفع على الجوع ويضر على الشبع . فيجب أن يتغير الحكم بتغيرها . فيحسن الأمر به فى حال ، والنهى عنه فى حال آخر ، ولا محال فى ذلك ما دام تابعاً للمصلحة ، وتتغير أيضاً بتغير الأشخاص فرب مصلحة لشخص مفسدة لآخر ، والوقائع خير شاهد ، فيحسن أمر شخص بشىء ونهى غيره عنه تبعاً للمصلحة والمفسدة ، ولا محال فى ذلك عقلا . . —

وأما إن جرينا على أن الأحكام لا تتبع المصالح وأن المقصود بأحكام الله إنما هو الابتلاء بأن يعلم الله أن مصلحة عباده فى أن يأمرهم بأمر مطلق حتى يستعدوا له ويمتنعوا عن المعاصى والشهوات . ثم يخفف عنهم . فلا يلزم من ذلك محال أبداً . إذ هو سبحانه يخلق ما يشاء ويختار . يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد . .

ويستندون فى الجواز شرعاً . إلى قوله تعالى « ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها او مثلها » فإنها صريحة فى جواز النسخ على الله شرعاً . . . أما بالنسبة لمن خالف من المسلمين فالأمر ظاهر . لضرورة موافقته على أن الآية من كلام الله وأن كلامه صدق . . وأما بالنسبة لليهود . فان الأدلة الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم . وعلى صدقه فيما يبلغه عن ربه . تدل على صحة هذه الآية وعلى صحة الاحتجاج بها على جواز النسخ . . .

أما الوقوع . فدليلهم عليه . أن آدم كان مأموراً بتزويج الأخت للأخ من بطنين مختلفين تنزيلا لاختلاف البطون منزلة اختلاف الأنساب . وقد

حرم الله ذلك باتفاق منا ومن اليهود ، ولا أدل على الجواز من الوقوع ، وقد حرم الله عليهم السبت بعد أن لم يكن حراما ، وحرم عليهم طيبات كانت حلالا لهم : « فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم » وقد جاء عيسى بحل بعض ما حرم عليهم « ولأحل لكم بعض الذى حرم عليكم » وكثير وكثير .. ومما ينقل عن التوراة أن الله تعالى قال لنوح « إنى جعلت كل دابة حية مأ كلا لك ولذريتك وأطلقت ذلك كنبات العشب ماخلا الدم فلا تأكلوه ... ثم حرم منها على لسان موسى أشياء كثيرة : ـ

فإن قيل يحتمل أن أمر آدم والإباحة لذريته كان مقيداً بظهور شريعة من بعده . فتحريم ذلك على من يكون بعده لا يكون نسخاً قلنا : الأمر لآدم . والإباحة لنوح كان مطلقاً . والأصل عدم التقييد . وإن قيل . إن ذلك كان مقيداً فى علم الله بظهور شريعة أخرى . قلنا . فذلك هو عين النسخ . فإن الله تعالى إذا أمر بالفعل مطلقاً . فهو عالم بأنه سينسخه . ويعلم وقت نسخه فتقييده فى علمه لا يخرجه عن حقيقة النسخ .

هذا بالنسبة لمن خالف فى الوقوع من اليهود — أما الذين خالفوا فيه من المسلمين . كأبى مسلم . على ما ينقل عنه . فيحتج عليهم بما ثبت أن الصحابة والسلف قد أجمعوا على أن شريعة محمد ناسخة لجميع الشرائع السابقة . وأجمعوا على نسخ وجوب التوجه لبيت المقدس باستقبال الكعبة . وعلى نسخ الوصية للوالدين والأقربين بآية المواريث . وعلى نسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان . وعلى نسخ وجوب تقديم الصدقة بين يدى مناجاة الرسول . وعلى نسخ تربص المتوفى عنها سنة . والاستقصاء تطويل .

أما اليهود : فها نحن نذكر شبه كل طائفة من طوائفهم . نذكر كل شبهة ثم نتبعها بما يجتثها من أصلها إن شاء الله .

شبه الشمعونية

لقد ذهبوا كما علمت إلى منع النسخ عقلا وسمعاً مستندين إلى : —

أولا : الأمر بالشيء يقتضي حسنه. والنهي عنه يقتضي قبحه . والفعل الواحد لا يكون حسناً وقبيحاً . لاستحالة اجتماعهما . فلا يكون مأموراً به ومنهياً عنه .

ورد هذه الشبهة . أن ذلك مبني على التحسين والتقبيح العقليين . وقد تكفل علماء أهل السنة بإبطالها . وعلى فرض صحتهما . فإن المحال أن يجتمعا في الفعل الواحد في وقت واحد . لشخص واحد . أما إذا اختلف الوقت أو اختلف الشخص فلا محال . فلو أن شخصاً في قتله مصلحة للعالم . فقتله بالنظر إليه هو قبيح . وبالنظر إلى صلاح العالم حسن . ومن المحال الصرف أن يكون الشيء خيراً من كل جهاته . أو أن يكون شراً من كل جهاته . هذا مالم يكن .

ثانياً . النسخ يلزمه أحد محالين على الله تعالى . إما البداء وإما العبث . فإن كان لحكمة ظهرت بعد أن شرع الحكم الأول . لزم البداء . وهو محال إذ حاصله علم بعد جهل . وإن كان لغير حكمة . فهو عبث . وهو عليه محال.

ويبطل هذه الشبهة أنه لحكمة ظاهرة معلومة له سبحانه وقت شرعه للحكم الأول لمصلحة خصصت بوقت . إذا ما انتهى تحققت مصلحة الناسخ وزالت مصلحة المنسوخ . ولا بداء .

ثالثاً . لا يخلو الحكم الأول . عن أن يكون مقيداً بغاية . أو أن يكون مقيداً بتأبيد . والنسخ في كليهما محال لا يتحقق . وذلك أنه على فرض الأول فإن الحكم ينتهي عند غايته بانتهاء وقته . وليس من النسخ في شيء . وعلى فرض الثاني فإنه يلزم منه محذورات ثلاثة .

١ — التناقض . إذ حاصله الإخبار بتأييد الحكم والإخبار بعدم تأييده

٢ — وأنه يتعذر الإخبار بالتأييد . إذ ما من عبارة تذكر إلا وتقبل النسخ واللازم باطل اتفاقا لأنه غير متعذر .

٣ — وأنه ينتفى الوثوق بدلالات الألفاظ . فلا يجزم بالتأييد فى نحو الصلاة وغيرها . ولا بتأييد الشريعة الإسلامية كلها .

والجواب عن الأول . أن النسخ بيان انتهاء تعلق الحكم . فسموه بما شئتم . والخلاف فى التسمية لا يضر .

وعن الثانى . أن معنا عبارتين « صوموا . وصوموا أبدا » الأولى مطلقة لا تأبيد فيها . ولا دلالة للفظ عليه أصلا . فمن أين جاء امتناع نسخه ؟ والثانية . الأبد فيها مراد به المدة الطويلة . وشاهده . لازم غريمك أبدا . أى إلى أن يعطيك حقك وكذلك ما فى معناه . أى صوموا أبدا إلى أن يرد الناسخ . وبهذا اندفع المحذور الثالث الذى ذكروه .

شبهة العنانية والرد عليها :

مذهبهم كما علمت أن النسخ جائز عقلا . وغير واقع بالسمع . أما الجواز العقلى . فوجهه ما سبق فى استدلال جمهور المسلمين . من عدم ترتب محال عليه سواء كانت الأحكام تابعة لمصالح العباد أو غير تابعة لها . وأما عدم الوقوع سمعا . فدليله عندهم أن الحكم إن كان مقيدا بغاية فإنه ينتهى عند غايته بانتهاء وقته وليس ذلك نسخا . وأيضا لو وقع النسخ وصح أن تكون شريعة محمد ناسخة لشريعة موسى للزم الكذب فى قوله تعالى لموسى . « هذه شريعة مؤبدة ما دامت السموات والأرض » والكذب فى خبره تعالى محال شرعا . فما استلزمه وهو وقوع النسخ محال شرعا كذلك .

ورد دليلهم الأول ذكرناه فى رد الاحتمال الأول من الشبهة الثالثة للشمعونية . وهو أن النسخ بيان انتهاء تعلق الحكم . وعدم تسميته نسخا لا يضر . ورد الدليل الثانى نذكره بإذن الله عند رد شبهة العيسوية .

شبهة العيسوية وإبطالها . وكما علمت . هم يقولون بالجواز عقلا وسمعا . ولكنهم يمنعون أن تكون شريعتهم منسوخة بشريعتنا .

قالوا : لو نسخت شريعة موسى لبطل قوله « هذه شريعة مؤبدة مادامت السموات والأرض » أخبر موسى أن هذا في التواراة . وهو معصوم يستحيل عليه الكذب فوجب ألا يبطل ما قاله .

والجواب . نمنع أنه قول موسى . ووجوده في التواراة لا يجدي نفعا لوقوع التغيير والتبديل فيها . وأول من اخترع هذا القول لليهود . هو ابن الراوندي ليعارض به رسالة محمد صلى الله عليه وسلم . فلو كان قول موسى حقا لحاجه به اليهود . خصوصا وهم الحريصون على مغالبته وهدم حجته . ولو كان قول موسى حقا لاشتهر ونقل لتوفر الدواعي على نقله . لكنه لم ينقل . ولو سلم نقله . فهو غير متواتر . إذ قد اتفق أهل العلم بالتاريخ على أن بختنصر أحرق أسفار التوراة . ولم يبق من أحبارهم من يحفظها . فان صح ما يذكره اليهود من أن عزيراً ألهمها فكتبها ثم دفعها إلى تلميذ له ليقرأها عليهم . فهذا القول في أصله ككل التوراة . خبر واحد عن واحد . وبالواحد لا يثبت التواتر . ولهذا ترى التوراة في نسخها الثلاث متضاربة ومتناقضة .

وعلى تسليم تواتره . فالمخرج منه سهل . إذ يقال إن التأبيد فيه مراد به المدة الطويلة . كما سبق ... ثم يقال لهم . ما دمتم قد قلتم بالجواز والوقوع . وسلمتم بأن لمحمد شريعة فيجب عليكم أن تؤمنوا بما جاء في شريعته . من نحو قوله تعالى « وما أرسلناك إلا كافة للناس » ونحو « قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعا » ونحو « بعثت إلى الأحمر والأسود » من كل ما يفيد عموم رسالته ونسخها لكل ما سبقها من الشرائع .

وأخيراً . فلو صح النقل عن أبي مسلم . وصح عنه أنه ينكر وقوع النسخ في شريعة واحدة . فيرد كلامه بأن إنكار ذلك مكابرة . إذ قد وقع

ووقع كثيرا . فالوصية للوالدين والأقربين . والتوجه إلى بيت المقدس . وتقديم الصدقة عند مناجاة الرسول . وتربص المتوفى عنها سنة . كل ذلك قد نسخ . وكل ما يقال فى توجيه رأيه . لا يعدو أن يكون كلاما مرسلا بعيدا عن التحقيق .

ولو صح عنه أنه إنما ينكر نسخ شىء من القرآن . فليس له فى ذلك من سند إلا قوله تعالى فى شأن القرآن « لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد » ولعل وجهه أن النسخ إبطال للحكم المنسوخ . فلا يجوز فى القرآن لئلا يلزم الكذب فى خبر الله تعالى وهو محال . . . والجواب عنه من وجوه .

١ — منع أن النسخ إبطال . ولو سلم فليس باطلا . إذ الباطل ضد الحق . والنسخ حق وصدق .

٢ — أن المعنى . لم يتقدم من الكتب ما يبطله . ولا يأتى بعده ما يبطله . ولا يستلزم عدم وقوع النسخ .

٣ — أن الضمير لمجموع القرآن . والمجموع لا ينسخ اتفاقا . ضرورة أنه معجزة دائمة مستمرة إلى يوم القيامة .

نسخ الكتاب بالسنة

قال الإمام الشافعى فى رسالته . لا ينسخ كتاب الله إلا كتابه . وهكذا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم . لا ينسخها إلا سنته . وهذا صريح فى أن الشافعى رضى الله عنه . يرى أنه لا تنسخ السنة بالقرآن وأنه لا ينسخ القرآن بالسنة . والذى يعنينا إنما هو الثانى . « نسخ القرآن بالسنة » وما نقلناه عن الشافعى هو أحد القولين فى المسألة .

ويقتضينا المقام أن نقول . السنة إما متواترة وإما آحاد . والشافعى منع النسخ بكلتيهما .

أما الجمهور فقد أجازو النسخ بالمتواترة . ومنعوه بالآحاد . وأجازه آخرون . فانحصر الأمر فى خلافيتين . الأولى مع الشافعى . والثانية : مع آخرين .

الخلافية الأولى : ذهب الجمهور إلى جواز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة بل إلى وقوعه . مستدلين بأن الله سبحانه أوجب الوصية للوالدين والأقربين بقوله « كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً . الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف حقاً على المتقين » ثم نسخ الوجوب بقوله عليه الصلاة والسلام « ألا لا وصية لوارث » .

وبأن الله سبحانه جعل حد الزانية والزانى مائة جلدة . وجعل هذا الحكم شاملا للبكر والمحصن أخذا من عموم الآية « الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة » ثم نسخ ذلك بما ثبت عن النبى صلى الله عليه وسلم من رجم الثيب والثيبة .

وعلمت أن الشافعى لا يقول بذلك . ولذا عارض هذين الدليلين فقال عن الأول : ليس الناسخ هو هذا الحديث الذى يروى . لأنه آحاد غير متواتر . ثم هو فوق ذلك معارض بما ثبت عن ابن عباس رضى الله عنهما أن الذى نسخ آية الوصيه إنما هى آية المواريث .

وقال عن الثانى . إن ذلك من باب تخصيص العام « وفرق بينه وبين النسخ » . إذ لو كان من النسخ لاقتضى حتما أن يكون الجلد قد ثبتت شرعيته للمحصن ابتداء . أو ثبت عقابه به فعلا ثم رفع عنه ذلك وشرع له الرجم . والقول بهذا ذهاب إلى ماليس له دليل يدل عليه . ولو سلم أن ذلك نسخ . فالناسخ قرآن نسخت تلاوته هو « الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما . الخ » فهو نسخ قرآن بقرآن . وليس مما نحن فيه .

ثم إن الشافعى يستدل لمذهبه بدليلين .

الأول: قوله تعالى «ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها . ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير» يقول رضى الله عنه . أسند الله سبحانه الإتيان ببدل المنسوخ إلى نفسه . وما يأتى به سبحانه هو القرآن . فالذى ينسخ القرآن هو القرآن لا السنة . وأنه جعل المأتى به بدلا خيراً من المنسوخ أو مثلا له . والسنة ليست خيراً من القرآن ولا مثلا له . فاستبان أن السنة لا تنسخ القرآن .

الثانى : قوله تعالى «وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم» ودلالتها على المطلوب . أن السنة جعلت بيانا للقرآن . فلو كانت ناسخة له لم تكن بياناً له وإنما هى رافعة .

وجواب هذا سهل متى عرفنا أن السنة من الله سبحانه وتعالى «وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحى يوحى» «ألا وإنى قد أوتيت القرآن ومثله معه» فالسنة من الله تعالى كالقرآن . والرسول مبلغ عن ربه . واندفع بهذا القول بأن ما يأتى به سبحانه هو القرآن . وأيضاً إذا عرفنا أن الخيرية أو المثلية إنما هى فى الحكم بالنظر إلى المكلف فى عاجله أو آجله . لم يكن ثمة مانع من أن يكون حكم فى السنة هو خير أو مثل لما فى الكتاب . فليس المراد خيرية فى اللفظ أو مثلية فيه . إذ البشر بما فيهم أفصح الخلق عاجزون عن الإتيان بمثل . أو حتى بأقصر سورة منه . فاندفع أن السنة ليست خيراً من القرآن أو مثلا له . وإذا كان النسخ نوعا من أنواع البيان . كان شأنه شأن البيان بتخصيص العام . وتقييد المطلق . وتوضيح المجمل . والسنة صالحة لذلك كله بالنسبة للقرآن اتفاقا . فالنسخ جائز كذلك . إذ الكل بيان .

«وبعد» فإذ كان كل من الكتاب والسنة من الله . وكان الحكم الثابت فى كل منهما حكما من الله سبحانه . فأى مانع يمنع أن يكون أحدهما مبيناً للآخر ؟ بل أى مانع يمنع أن يكون أحدهما رافعا للآخر وناسخاً له ؟ ولو أمكن أن يقال : إن الاختلاف إنما هو فى النسخ بالسنة الراجعة إلى

الاجتهاد . لـكان له وجه ولم يكن بينه وبين ما ذهب إليه الجمهور تعارض أو لعل للشافعى فهماً خاصاً فى الآية لم ينقل ولم نقف عليه .. وإلا فالمـكابرة واضحة ، وخصوصاً بعد القول بأن الـكل من الله وأن اختلافهما فى بعض أحكام النظم . كالإعجاز والتعبد بالتلاوة مثلا . لا أثر له فى ذلك . أى أن الـكل من عند الله . وإجلال الشافعى رضى الله عنه يجعلنى أقول لعل مراده ذلك والله اعلم .

الخلافية الثانية : وهى نسخ القرآن بأخبار الآحاد .

وهنا مقامان — الأول : الجواز . وقد اتفق الناس على جواز نسخ المتواتر «ومنه القرآن» بالآحاد عقلا . إلا ما نقل عن قوم أنه ممتنع . وهو غير معتد به . لأنه ما دام قد ثبت الاحتجاج به كما يحتج بالمتواتر . فـكل مايجوز للمتواتر يجوز له من غير فرق .

والثانى . الوقوع وقد اختلفوا فيه على مذهبين :

١ — لم يقع نسخ القرآن «وهو متواتر» بالآحاد . ٢ — أنه وقع .

للقائلين بالوقوع . قوله تعالى : قل لا أجد فيما أوحى إلى محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاًأو لحم خنزير . الآية » والوجه من ذلك أن الآية حصرت المحرمات فى أربعة .فما عداها باقٍعلى الحل . وقد نسخ منه أشياء كما ورد أن الرسول نهى عن أكل كل ذى ناب من السباع ومخلب من الطير . . . وهو خبر آحاد .

والجواب من وجهين :

الأول . أن الآية ليست منسوخة . وذلك لأن الله أمر الرسول أن يقول لهم . لا أجد فى الوحى الحاصل غير المحرمات المذكورة بدليل «أوحى» فيكون غير المذكور فى الآية باقيا على البراءة الأصلية . ورفعها ليس بنسخ إذ هو رفع حـكم شرعى

الثانى .وعلى تسليم أن الاية تعم الحاضر والمستقبل . فالحديث مخصص لا ناسخ . وأحسن ماقيل فى هذه الآية .هو ماقاله الشافعى ... ونص عبارته كما فى الإتقان للسيوطى .. ليس المراد الحصر . فإن الكفار لما حرموا ماأحل الله . وأحلوا ما حرم الله . وكانوا على المضادة والمحادة . جاءت الآية مناقضة لغرضهم . فكأنه قال .لا حرام إلا ما أحللتموه من الميتة والدم الخ . ولا حلال إلا ما حرمتوه . ويكون الكلام حينئذ نازلا منزلة من يقول لك . لاتكلم اليوم زيداً ، فتقول له : لا أكلم اليوم إلا زيداً . والغرض من ذلك المضادة والمحادة لا النفى والإثبات على الحقيقه ومفاده أنه ليس القصد بيان حل ماوراء المذكورات . إذ القصد إثبات التحريم لا إثبات الحل . . قال إمام الحرمين . وهذا فى غاية الحسن من الشافعى . فهو وجه ثالث فى الجواب عن الآية .

النسخ بالقياس

والذى يمكن أن ينسخ به . (١) كتاب (٢) سنة (٣) إجماع (٤) قياس ويجمع الأولين نص ... فيتحصل أن المنسوخ به . إما نص من الكتاب أو السنة وإما إجماع وإما قياس .

وقد اتفقوا على أنه لا ينسخ الإجماع . إذ من شروطه أن لا يصادم قاطعاً فبقى النص والقياس ، وقد اختلفوا فى ذلك على الوجه الآتى :

١ — ذهب الكثير من الأصوليين إلى أن القياس إنما ينسخ فقط قياساً آخر أدنى منه : فلا ينسخ نصاً ولا قياساً مساوياً ، كما لا ينسخ إجماعاً ، ولزم أن يكون القياس الناسخ أجلى . والقياس المنسوخ أخفى ، ونوضح ذلك بمثال . إذا نص الشارع على تحريم بيع البر بالبر متفاضلا . فعدينا هذا الحكم إلى السفرجل لمعنى تحقق فيه كالطعم مثلا . ثم ورد نص من الشارع يبيح التفاضل فى العنب فعدينا هذا الحكم إلى السفرجل . وما من شك فى أن

القياس الثانى المقتضى لحل التفاضل فى السفرجل إلحاقا له بالعنب أجلى وأقوى من القياس الذى يقتضى إلحاقه بالبر . فحينئذ نسخ قياس جلى قياساً آخر خفياً .

وإنما لم ينسخ غير القياس من النص والإجماع . لأن من شروطه . كما سيأتى . أن لا يكون على خلافهما . فإذا تحقق نص أو إجماع يخالفه انتهى القياس وزال لزوال شرطه . وزوال الشىء لزوال شرطه أو علته لا يكون نسخاً . وأما القياس المساوى فلا ينسخ بمثله . وإلا لزم تقديم أحد المتساويين على الآخر . وإنه تحكم وأما قياس أجلى . فهو ممتنع أيضاً . إذ يلزم عليه تقديم المرجوح على الراجح ، وإذاً فليس الناسخ من القيـاس إلا الجلى ، وليس ينسخ منه به إلا الخفى .

٢ — يجوز نسخ النص بالقياس مطلقاً ، جلياً أو غير جلى . ووجهه أن القياس مستند إلى نص فكأنه الناسخ . وهذا من الضعف بمكان . لأن حكم الأصل هو الذى ثبت بالنص . أما حكم الفرع فهو ثابت بالعلة الجامعة .

٣ — إن كان القياس جلياً جاز نسخ النص به ، وإن كا خفياً لا يجوز والجلى ما قطع فيه بنفى الفارق بين المقيس عليه والمقيس . ومثاله : ما إذا ورد نص بجواز التفاضل فى الفول . ثم ورد بعد ذلك نص بحرمته فى العدس . فقسنا عليه الفول . لاشتراكهما فى المطعومية والادخار . بل هما فى الفول أظهر . أما إذا كان خفياً فلا يكون ناسخا . كما إذا ورد نص بحرمة الربا فى العدس . ثم ورد بعد ذلك نص بجوازه فى الموز . فلو قيس عليه العدس كان القياس خفياً . لوجود الفرق بينهما فى الاقتيات والادخار وإن كان كل منهما مطعوماً .

٤ — يجوز نسخ النص به فى حياة النبى صلى الله عليه وسلم إن كانت علته منصوصة . فإذا كانت مستنبطة فلا ينسخ النص لضعفها . أو بعد حياة الرسول . فلا كذلك . لا نتفاء النسخ حينئذ .

ويمكن أن يقال : يجوز النسخ به بعد وفاة النبى عليه السلام . إذ قد تبين بالقياس أن مخالفه كان منسوخاً فى زمنه عليه الصلاة والسلام .

وأخيراً فقد اختار الآمدى أن علة القياس إن كانت منصوصة . فالقياس المشتمل عليها . فى معنى النص فيجوز نسخ النص والقياس به . وإن كانت مستنبطة . فلا يجوز النسخ به . قطعياً كان « كقياس الأمة على العبد فى التقويم على من أعتق نصيبه منها ، أو ظنياً . كغالب أقيسة الفقهاء كقياس البطيخ على البر فى الربا لعلة الطعم ، والقطعى . ما تحقق فيه ، العلم بعلة الحكم وبوجودها فى الفرع .

أما القطعى ذو العلة المستنبطة فلا يجوز النسخ به . لأن دليل الحكم المنسوخ إما نص خاص وإما إجماع وكلاهما مقدم على المستنبطة إجماعاً ، وإن كان نصاً عاماً . فالقياس مخصص لا ناسخ ، وإن كان قياساً . فالناسخ لا بد وأن يكون راجحاً على القياس المنسوخ . فلا يكون المنسوخ مقتضيا للحكم . فالقياس الثانى يبين أن الأول لم يكن ثابتاً . وذلك ليس بنسخ .

وأما الظنى كذلك . فلا يكون ناسخاً لأنه ليس خطاباً شرعياً . هكذا قال الآمدى .

ولعله يكون قريباً من الصواب أن نقول : مادام متقرراً أنه لا قياس مع النص وهذا قول يشمل بعمومه كل أنواع القياس ، منصوص العلة ومستنبطها قطعيه وظنيه ، فالقياس إذاً لا وجود له إذا خالف النص . فلا يصلح ناسخاً لنص من كتاب أو سنه .

وإذا كان القياس ظنيا . فلا وجود له مع القطعى ، ولذا لا يصلح ناسخاً للإجماع أيضاً .

وإذا كان القياس مظهراً للحكم لا مثبتا ، على ماسيجىء ، فإنه يجوز أن يكون ناسخاً لقياس آخر إن كانت المخالفة فى أصل القياس دون فرعه . لأنه حينئذ من باب نسخ النص بالنص .

ولعل من الخير أن نختم الكلام على النسخ ببيان الفرق بينه وبين التخصيص ، ولا سيما أنهما يشتركان فى أن كلا منهما قد يوجب تخصيص الحكم ببعض ما يتناوله اللفظ لغة .

الفرق بينهما من وجوه .

١ — التخصيص يبين أن ماخرج عن العموم لم تكن دلالة اللفظ عليه مرادة للمتكلم ، أما النسخ فيبين أن ما خرج لم يرد التكليف به ، وان كانت دلالة اللفظ عليه مرادة للمتكلم .

٢ — النسخ فى واقع الأمر لا يكون إلا بخطاب من الشارع ، أما التخصيص فيكون به وبغيره .

٣ — النسخ رفع الحكم بعد أن ثبت ، والتخصيص ليس كذلك .

٤ — الناسخ لابد أن يكون متراخيا عن المنسوخ ، أما المخصص فيجوز أن يكون متأخراً وأن يكون مقارنا ويجوز أيضا أن يكون متقدما .

٥ — يجوز نسخ العام بحيث لا يبقى من حكمة شىء ، ولا يجوز تخصيصه كذلك .

٦ — يجوز نسخ شريعة بشريعة ، ولا يجوز تخصيصها بها .

٧ — التخصيص لا يرد على الأمر بمأمور واحد ، والنسخ يرد عليه

أما بعـــد .

فقد انتهينا من الـكلام عن القرآن والسنة وبعض من البحوث المتصلة بهما من حيث هما دليلان من أدلة الأحكام ، وبقى أن نتكلم عن شىء يتصل بهما من هذه الناحية أيضاً وذلك هو بعض أنواع من أنواع دلالة اللفظ على معناه ، وقد أخرنا هذا البحث ، وإن كان حقه التقديم فى تقديرنا ، تمشيا مع ترتيب المنهج الموضوع .

المنطوق والمفهوم

جدير بنا قبل أن نتكلم عن المنطوق والمفهوم وما معهما من دلالة الاقتضاء والإشارة والإيماء . أن نبين فى إيجاز أقسام الدلالة عند كل من الحنفية والشافعية . وعلى الخصوص أقسام دلالة للفظ . ليعلم أننا على أى الاصطلاحين نتكلم .

قسم الحنفية الدلالة اللفظية أربعة أقسام . عبارة وإشارة ودلالة واقتضاء

وقسمها الشافعية . إلى منطوق ومفهوم . وقسموا المنطوق إلى صريح وغير صريح . الصريح . ما يعلم من اللفظ بمجرد العلم بالوضع . ويشمل المطابقة والتضمن

وغير الصريح . هو الدلالة الالتزامية . إن كان اللازم مقصوداً من اللفظ . تنوعت الدلالة إلى اقتضاء وإيماء .. وإن لم يكن مقصوداً فالدلالة إشارة .

ثم قسموا المفهوم إلى مفهوم موافقة . ومفهوم مخالفه .

واتضح من ذلك . أن تنويع الدلالة الفظيه إلى دلالة بالمنطوق ودلالة بالمفهوم . إنما هو اصطلاح الشافعية دون الحنفية ، وبالبحث يتضح أن المنطوق عند الشافعية . يشمل العبارة والإشارة والإقتضاء عند الحنفية .

ومفهوم الموافقة يسميه الحنفية — دلالة النص وما يسميه الشافعية مفهوم المخالفة يسميه الحنفية — تخصيص الشيء بالذكر

أما المنطوق . فهو مادل عليه اللفظ فى محل النطق . وما واقعه على المعنى . وإضافة محل إلى النطق إضافة للبيان . وفى . للسببية . والمعنى إذاً أن المنطوق معنى يستفاد من اللفظ بسبب النطق ، أى أن العلم به لا يتوقف على شيء أكثر من سماع النطق باللفظ . ومثاله قوله تعالى « ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤده إليك » فالقنطار معلوم من اللفظ بمجرد النطق به وحكمه وهو الأداء عند الائتمان كذلك.. وما نقص عن القنطار . لا يعلم من اللفظ كذلك فليس منطوقا .

وأما المفهوم . فهو ما دل عليه اللفظ فى غير محل النطق . أى أنه معنى يستفاد من اللفظ . لكن بغير سبب النطق . وإنما بسبب آخر . ومثاله . « ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤده إليك » ما نقص عن القنطار معلوم من اللفظ بسبب غير النطق وذلك واضح . فهو إذاً مفهوم . وحكمه وهو الأداء عند الائتمان أيضا كذلك .

وإذا كان القنطار وحكمه عند الائتمان . وما نقص عنه وحكمه عند الائتمان أيضا كل منهما مفهوما من اللفظ . فما سر التفرقة بينهما ؟ ولم اختص أحدهما باسم المنطوق . واختص الثانى باسم المفهوم ؟ . يقول الآمدى بيانا لذلك لما كان الأول مفهوماً من دلالة اللفظ نطقا خص باسم المنطوق وبقى ما عداه معرفا بالمعنى العام المشترك تمييزا بين الأقسام .

ثم هو متنوع إلى مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة . فإن كان المسكوت عنه ، وهو المفهوم ، موافقا المنطوق فى الحكم كان مفهوم موافقه ، ومثاله ما نقص عن القنطار إذا ائتمن بعض أهل الكتاب عليه ، فإنه يؤدى كالقنطار بل إنه أولى بالأداء ، ومثاله كذلك « فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره . ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره » المنطوق فيه عمل مثقال ذرة من الخير أو الشر .

وحكمه أن صاحبه يلقاه في يوم الجزاء ، والمفهوم منه عمل مازاد على ذلك وحكمه أيضا أن صاحبه يلقاه في يوم الجزاء، بل إنه كذلك أولى.. ومثاله كذلك : « وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا إما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما ، فلا تقل لهما أف » المنطوق التأفيف وحكمه التحريم ، والمفهوم منه الضرب . وحكمه التحريم كذلك ، بل هو أولى بالتحريم .

ومن الأمثلة التي سردناها ظهر أن المفهوم موافق للمنطوق في الحكم ، وأنه أولى وأحق منه بالحكم ، ومن هنا قال اكثر العلماء إن مفهوم الموافقة من باب التنبيه بالأدنى على الأعلى ، أي أنه اثبات حكم للمنطوق ليعلم منه أن المسكوت عنه الذي هو المفهوم ، أولى بهذا الحكم ، لأن المناسبة بينه وبين الحكم اقوى وأشد منها بين المنطوق وبين هذا الحكم ، وانما يكون كذلك إذا دل سياق الكلام على المقصود من اثبات الحكم في المنطوق ودل على أن هذا المقصود أشد اقتضاء للحكم في المفهوم عنه في المنطوق ،

ونوضح ذلك فنقول: التأفيف للوالدين منطوق وحكمه التحريم، وسياق الكلام يعطي أن المقصود من ذلك، انما هو بر الوالدين واكرامهما وعدم إيذائهما، فإذا كان إيذاؤهما بالتأفيف حراما. فإيذاؤهما بالضرب أشد مناسبة للتحريم وكان أولى بالتحريم منه ، لأن الإيذاء فيه أقوى وأشد... ولولا أن الأمر كذلك لما لزم من تحريم التأفيف تحريم الضرب، وشاهد ذلك أنه لو نازع أخ أخاه الملك في ملكه فيكون مقبولا من الملك أن يأمر أعوانه بقتل أخيه ، وينهاهم عن شتمه ، لأن مقصوده من الأمر بقتله إنما هو دفع منازعته في الملك وهو يتحقق بالقتل دون الشتم ، والقتل أشد من الشتم ، ولم يلزم من إباحة أعلى المحذورين إباحة أدناهما ، لأن سياق الكلام لم يدل على ذلك —

هذا وبعض الكاتبين ، كالبيضاوي والكمال بن الهمام يرى أن مفهوم الموافقة يتحقق إذا كان المفهوم مساويا للمنطوق في المناسبة للحكم ، كما يتحقق إذا كان المفهوم أولى لشدة المناسبة .

ويعنى الأصولى : من ذلك أن يقول إن مفهوم الموافقة حجة تثبت به الأحكام كما تثبت بالمنطوق ، قال بذلك جمهور العلماء . ونقل عن دواد الظاهرى عدم الاحتجاج به «ولم يثبت له دليل .. ومستند الجمهور فيما قالوا به ، هو قضاء اللغة بذلك من غير نكير، إذ اتفق الكل على تحريم ضرب الوالدين فهما من تحريم التأفيف لهما ، وفهموا حرمة إحراق مال اليتيم من قوله تعالى « إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما إنما يأكلون فى بطونهم نارا وسيصلون سعيرا » وفهموا من قول النبى عليه السلام « من سرق عصا مسلم فعليه ردها » رد مازاد على ذلك » وقالوا إذا حلف شخص لا يأكل عند فلان لقمة. اقتضى ذلك ألا يأكل مازاد عليها ، ويحنث ان فعل » وأمثال ذلك كثير وكثير .

غير أن منهم من يرى أن الدلالة على المفهوم وحكمه ، لفظية تعلم من اللفظ بمعونة الفهم من سياق الكلام ، ولاتحتاج لشىء أكثر من ذلك ومنهم من يرى أنها قياسية . تثبت بالقياس لوجود العلة الجامعة بين المقيس الذى هو المفهوم وبين المقيس عليه « الذى هو المنطوق » .

والحق الأول : لأن من شرط القياس « على ماسيجىء » ألا يكون الأصل مندرجا فى الفرع ، وهذا الذى معنا . قد يكون فيه مايظن أصلا مندرجا فيما يظن فرعا ، وذلك كما لو قال لآخر ، لا تعط لفلان حبة ، فإنه يدل على المنع من إعطاء مازاد على الحبة وهى داخلة فى هذا الزائد ، ومثل ذلك قوله تعالى : « فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره » يدل على أن مازاد على الذرة حكمه كحكم الذرة ، والذرة جزء من هذا الزائد .

وأما مفهوم المخالفة : فهو مايكون المفهوم فيه مخالفا للمنطوق فى الحكم ومثاله قوله تعالى « وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة » وقول القائل

أكرم الطالب المجد ، وقوله تعالى « إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا » مفهوم الأول : أن المدين إذا كان موسراً لا ينتظر ، ومفهوم الثانى : أن الطالب غير المجد لا يكرم ، ومفهوم الثالث : أنه إذا كان الجائى بالنبأ غير فاسق لا يكون التبيين مطلوبا . وكل منها مخالف للمنطوق فى الحكم فيكون مفهوم مخالفة .

وغرض الأصوليين بالبحث فيه إنما هو إثبات التعويل عليه فى استنباط الأحكام أو عدم الاعتماد عليه فى ذلك . و نقدم لذلك مقدمة نقول فيها : —

مفهوم المخالفة إنما يكون إذا كان فى الكلام ما يفيد تخصيص المنطوق بالحكم . وهو إما صفة . وإما شرط . وإما غاية . وإما عدد . وإما لقب وإما استثناء . وإما حصر . وتبعاً لذلك تنوع هذا المفهوم إلى .

١ — مفهوم لقب . وهو الذات يعلق عليها الحكم . اسما وكنية . أو لقبا . فى متعارف النحويين . نحو العالم زيد .

٢ — مفهوم الصفة . نحو « مطل الغنى ظلم » .

٣ — مفهوم الشرط . نحو « وإن كن أولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن » .

٤ — مفهوم الغاية . فان طلقها من بعد فلا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره » .

٥ — مفهوم العدد والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء . فاجلدوهم ثمانين جلدة :

٦ — مفهوم الحصر بإنما . أو بما وألا . نحو « إنما الولاء لمن أعتق ... إنما الشفعة فى مالم يقسم .. » ونحو « ما نعبدهم إلا يقربونا إلى الله زلفى » .

٧ — مفهوم الاستثناء . مثل . « وبشر الذين كفروا بعذاب أليم . إلا الذين عاهدتهم من المشركين ثم لم ينقصوكم شيئا ولم يظاهروا عليكم أحداً فأتموا إليهم عهدهم إلى مدتهم » . . .

وإذ كان التقييد بشيء من ذلك يكون المقصود به مرة إثبات الحكم للمنطوق ونفيه عن المفهوم . ويكون المقصود به مرة أخرى شيئا غير ذلك فإن مفهوم المخالفة لا يتحقق إلا إذا كانت فائدة القيد هي إثبات الحكم للمنطوق ونفيه عن المسكوت . . . فإن كانت شيئا غير ذلك فإن المفهوم لا يتحقق .

وإذاً فهو لا يتحقق فى الصور الآتيه : —

١ — إذا كان القيد كاشفا عن حقيقة المقيد . كما فى قوله تعالى . « إن الإنسان خلق هلوعا . إذا مسه الشر جزوعا . وإذ مسه الخير منوعا » .

٢ — إذا كان القيد بيانا للواقع . كقوله تعالى « لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين » وكقوله تعالى « لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة » .

٣ — إذا كان التقييد بقيد هو الغالب من أحوال الناس . كما فى الآية ... « وربائبكم اللاتى فى حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن » .

٤ — إذا كان القيد مقصوداً به المدح أو الذم ، نحو جاء محمد العالم أو الجاهل .

إن شيأ من ذلك ونحوه . من كل ما يكون التقيد فيه لفائدة غير إثبات الحكم للمنطوق ونفيه عن المفهوم . لا يتحقق فيه مفهوم المخالفة .

فاتخاذ الكافرين أولياء منهى عنه . كانت موالاتهم بدلا من موالاة

المؤمنين أو مبتدأة . وأ كل الربا منهى عنه . كان أضعافا مضاعفة . أو كان غير ذلك . . والربيبة حرام مطلقاً متى دخل بأمها . كانت فى لحجر أولم تكن —

إن تحقق مفهوم المخالفة .

فيرى الشافعية أنه حجة تثبت به الأحكام . أى أنه دليل يعلم منه أن حكم المسكوت مخالف لحكم المنطوق . . فمثلا . قوله تعالى فى شأن الربيبة . « وربائبكم اللاتى فى حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن » فيه قيدان . الأول . قوله « اللاتى فى حجوركم . والثانى قوله « اللاتى دخلتم بهن الأول هو الغالب من أحوال الناس فلا يتحقق فيه مفهوم المخالفة كما سبق . والثانى المقصود منه إثبات تحريم الربيبة عند الدخول بالأم ونفى تحريمها إذا لم يحصل دخول بالأم . وهذا هو دليل هذا الحكم . ولا يحتاج العلم به إلى دليل آخر . هذا هو رأى الشافعية من الأصوليين : —

ودليلهم أن أبا عبيد القاسم بن سلام . وهو إمام من أئمة اللغة ، فهم من قول الرسول عليه الصلاة والسلام « لى الواجد يحل عرضه وعقوبته » ومن قوله عليه السلام « مطل الغنى ظلم » لى الواجد مماطلة المدين القادر على الأداء فهم أبو عبيد من الحديثين ، أن لى غير الواجد لا يحل عرضه وعقوبته ، وأن مماطلة غير الغنى ليست بظلم : وهذا الفهم فى الحديثين هو عين ما فهمه فيهما الشافعى رضى الله عنه . وهو من هو بين علماء اللغة ، ولولا أن هذا المعنى ، هو ما تعطيه اللغة ما فهماه « بل لما نقله عنهما من نقل ، وإنهم لكثير ولولا أن لهما سندا فى ذلك ماقالاه . اسمع ما يروى مستفيضاً . . لما سمع يعلى ابن أمية قوله تعالى « وإذا ضربتم فى الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا » قال لعمر رضى الله عنه . ما بالنا نقصر وقد أمنا . ؟ فهم أن التقييد بالشرط يدل على انتفاء الحكم « وهو القصر » عند انتفائه . ولم ينكر عليه عمر فهمه . بل أقره عليه . وقال : لقد عجبت مما عجبت منه . فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم .

فقال : صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته ... لم يكتف عمر بإقرار يعلى على فهمه . بل أعلمه أنه هو نفسه أيضا قد فهم هذا الفهم . فسأل الرسول فأجابه بما علمت ... أليس فى قول عمر . لقد عجبت مما عجبت منه . دلالة اوضح الدلالة على أن التقييد بالشرط يدل بحسب الأصل على نفى الحكم عند عدمه . ؟ لولا أنه كذلك فى قواعد اللغة وفى استعمالات الشارع ماكان العجب من عمر . بل لم يكن من النبى عليه السلام إقرار لفهمه . مع بيان سر العدول عن موجب الأصل . لكن ذلك هو الذى كان .

لذلك ولغيره من الأدلة قال الشافعية بمفهوم المخالفة . ويوافقهم فى ذلك المالكية والحنابلة .

أما الحنفيـــة : فقد ذهبوا إلى عدم الاحتجاج به قائلين . إن تقييد الحكم بالصفة مثلا لو دل على نفى الحكم عند نفيها ، فطريق العلم بذلك . إما العقل وإما النقل . الأول لا يفيد . إذ لا مجال للعقل فى اللغة . والنقل إما متواتر ولا سبيل اليه لتعذره . وإما آحاد وهو لظنيته لا يثبت اللغة . ثم يردون استدلال الشافعية ومن يوافقهم بما ينقلونه عن الأخفش ومحمد بن الحسن مخالفاً ماينقل عن الشافعى وأبى عبيد .. ويقولون إن مكان الأخيرين بين علماء اللغة ليس بأدنى منزلة من مكان الشافعى وأبى عبيد .. ومع التعارض لا دلالة

ويقولون أيضاً لا حجة فيما يروى عن عمر ويعلى لأنه خبر آحاد ، ولا عبرة به ولم سلم اعتباره فانه لا يدل.. إذ يحتمل أنهما فهما عدم القصر حالة الأمن استصحابا للاصل . لا فهما من اللفظ .

وفى تقديرى أن هذا الكلام من الحنفيه لا يقصد منه إلا مجرد المعارضة . . وإلا فكيف يستندون إلى عمر ويعلى فهم عدم القصر عند الأمن استنادا إلى الأصل إذ ذلك خلاف مذهبهم . فان القصر عندهم عزيمة . وذلك واضح فى أن مقصودهم إنما هو الإلزام لا غير ؛ : وإذ كانت المسألة اجتهادية يكفى فيها

الظل قطعا . وخبر الواحد يحصله ولا كلام ، فكيف يقولون إن الآحاد لا تفيد ؟ . . . ولعل أحسن ما يقال لهم ، إن البحث لغوى . واستعمال أهل اللغة والشرع لمفهوم الصفة وعملهم به معلوم وثابت ، ضرورة أن التقييد لابد أن يكون لفائدة ، وإلا كان لغوا يصان عنه كلام آحاد الناس فأولى أن يصان عنه كلام الله ورسوله . . وإذ كانت الفائدة متمحضة فى إثبات الحكم للمنطوق ونفيه عن المفهوم كانت معتبرة وكان مفهوم المخالفة مقبولا وحجة وطريقا معتبرا يعتمد عليه فى تعرف الأحكام . .

والتقييد بغير الصفة كالتقييد بالصفة لأن الكل صفة معنى .

وكلام الأصوليين بعد ذلك تطويل لا طائل تحته ...

وأخيرا فينبغى أن يكون معلوما أن القائلين بحجية مفهوم المخالفة يقولون إنه حجة بجميع أنواعه ، إلا مفهوم اللقب فلم يقل به إلا الدقاق الصيرفى من الحنابلة وابن خويز منداد من المالكية ، واللقب هو الاسم ، سواء كان علما أو غيره ، نحو البر بالبر ربا . . الحديث ، ونحو فى الغنم زكاة ، ونحو محمد عالم فان إضافة الحكم إلى الاسم أيا كان نوعه لا يدل على نفى الحكم عن غير المسمى بهذا الاسم . . . وينبغى أن يكون معلوما أيضا أن الحنفية كما سبق لا يرون الاحتجاج بشىء من مفاهيم المخالفة ، وان كان حكم المفهوم مخالفا لحكم المنطوق فمستنده عندهم شىء اخر ، غير اللفظ .

دلالة الاقتضاء

هى دلالة اللفظ على مقدر يتوقف عليه صدق الكلام أو صحته عقلا أو شرعا .

الأول . كقوله عليه السلام « لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل »

وقوله « لاصلاة لجار المسجد إلا فى المسجد »وقوله « رفع عن أمتى الخطأ والنسيان » ومثل « إنما الأعمال بالنيات »

صدق التكلم بهذا الكلام يقتضى مقدرا ، هو الصحة مثلا فى الأول . والكمال مثلا فى الثانى ، والإثم فى الثالث ، والإجزاء مثلا فى الرابع .

والثانى : مثل قوله تعالى « حرمت عليكم أمهاتكم ، حرمت عليكم الميتة أحلت لكم بهيمة الأنعام ، وأسأل القرية التى كنا فيها » : — صحة هذا الكلام عقلا تستدعى مقدراً هو الاستمتاع والانتفاع ، والأهل مثلا :

والثالث . نحو أعتق عندك عنى بألف . ونحو ما لو أشار إلى عبد مملوك لغيره وقال . والله لأعتقن هذا العبد .. صحة هذا الكلام شرعاً تستدعى تقدير مثل لأشترينه فى الأول . ومثل ملكه لى فى الثانى . ضرورة أن العتق لا يصح شرعا إلا فى مملوك .

صدق الكلام أو صحته الذى لا يتم كل منهما إلا بمقدر يسمى مقتض بكسر الضاد. والمقدر الذى يتم به الصدق أو تتحقق به الصحة. يسمى مقتضى نفتح الضاد .

دلالة الإشارة

هى دلالة اللفظ على معنى لازم غير مقصود . ومثالها قوله تعالى : « وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف » . القصد منه تقرير النفقة على الوالد . وتدل بطريق الإشارة والالتزام على اختصاص المولود بالوالد من جهة النسب ... ومثالها الدلالة على أن أقل مدة الحمل ستة أشهر المستفاد ذلك من قوله تعالى : « والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين » مع قوله « وحمله وفصاله ثلاثون شهراً » . المقصود من الآية الأولى بيان أكثر

مدة الرضاع . والمقصود من الثانية بيان حق الوالدة على الولد . وتعليل ذلك بما تقاسيه فى الحمل والرضاع . وضمهما إلى بعض يدل بطريق الإشارة والالتزام على أن أقل مدة الحمل ستة أشهر .

ومن أمثلتها أيضاً قوله تعالى « أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم » يدل بطريق الإشارة على أنه يجوز للصائم أن يصبح جنباً .

ومن أمثلتها كذلك الدلالة على أن أكثر مدة للحيض وأقل مدة للطهر هى خمسة عشر يوماً أخذا من قول الرسول عليه السلام فى حق النساء . إنهن ناقصات عقل ودين . فقيل له : وما نقصان دينهن ؟ . فقال تقعد إحداهن فى قعر بيتها شطر دهرها لا تصلى : وقد سيق لبيان نقصان دينهن . واستلزم تقدير أكثر مدة الحيض وأقل مدة الطهر .

« دلالة الإيماء »

الإيماء فى اصطلاح الأصوليين . قرن وصف بحكم لو لم يكن الوصف أو نظيره علة لهذا الحكم لكان الكلام لغوا .

ومن أمثلته ما يروى أن أعرابيا جاء إلى النبى عليه الصلاة والسلام وقال له ، هلكت يارسول الله . فقال له النبى . ما شأنك ؟ قال وقعت على إمرأتى فى رمضان . قال النبى . فهل تجد رقبة تعتقها . ؟ قال لا ، قال فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين . ؟ قال لا . قال فهل تستطيع أن تطعم ستين مسكيناً ؟ قال . ما بين لا بتيها أهل بيت أفقر منى يارسول الله . فقال له النبى اجلس . ثم أتى النبى بعرق فيه تمر . فقال خذه وأطعمه أهلك . . . فقران قوله عليه السلام . هل تجد رقبة الخ بقول الأعرابى وقعت على امرأتى يفيد أن الوقاع علة فى الكفارة . إذ معنى قول الرسول عليه السلام ، هل تجد الخ . لزمتك الكفارة »

ومن أمثلته أيضاً . إن الأبرار لفي نعيم وإن الفجار لفي جحيم . والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما . —

لولا أن البر علة في النعيم وأن الفجر علة لاستحقاق الجحيم , ما حسنت المقابلة .. ولولا أن السرقة علة للقطع لكان ترتيبة عليها بالفاء لغواً وعبثاً ..

وإلى هنا نكون قد انتهينا من الكلام عما يتصل بالقرآن والسنة حسب المنهاج المقرر ، ونتبع ذلك بالكلام عن الإجماع . فنقول وبالله التوفيق :

« الإجماع »

يقول الغزالى فى المستصفى « ومن حاول إثبات كون لإجماع حجة افتقر إلى تفهيم لفظ الإجماع أولا . وبيان تصوره ثانياً . وبيان إمكان الإطلاع عليه ثالثاً وبيان الدليل على كونه حجة رابعاً » وهذا نهج واضح فى البحث نسلكه إن شاء الله .

تعريف الإجماع . هو فى اللغة مصدر أجمع . يتعدى بنفسه . فيكون بمعنى العزم ومنه . فأجمعوا أمركم . ولا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل . وهو بهذا المعنى يتحقق من الواحد والكثير . ويتعدى بعلى . يقال أجمع القوم على كذا . أى اتفقوا عليه . قال أبو على الفارسى . أجمعوا إذا صاروا ذوى جمع . كما يقال ألبن وأتمر إذا صار ذا لبن وذا تمر . وكأنه فى معنى النسب .. وهو على هذا الوجه لا يتحقق إلا من متعدد ... والمعنى الثانى أنسب للمعنى الاصطلاحى للإجماع : —

فى أى المعنيين هو حقيقة . العزم أو الاتفاق ؟

ذهب الغزالى إلى أنه مشترك لفظى بينهما . فهو حقيقة فى كل منهما .

وذهب غيره إلى أنه موضوع للعزم . غير أنه إن كان من جماعة لزم الاتفاق ضرورة : —

الإجماع فى إصطلاح الأصوليين :

اتفاق المجتهدين من أمة محمد . صلى الله عليه وسلم . فى عصر على أمر من الأمور ...

المراد باتفاق المجتهدين . اشتراكهم فى الاعتقاد أو فى القول . أو ما فى معناهما من التقرير والسكوت . عند من يكتفى بذلك فى تحقق الإجماع . . . فاتفاق جنس يشمل ما أسلفنا . والمجتهدون . مراد منه جميعهم . فالإضافة استغراقية . ويخرج به شيئان . اتفاق العوام . لأنه بغير دليل . واتفاق بعض المجتهدين . لأن العصمة للكل . فإذا انفرد مجتهد واحد فى عصر لم ينعقد به إجماع . ولو كان قوله حجة ... ومن أمة محمد .. قيد خرج به اتفاق غيرهم .. سواء قلنا إنه ليس إجماعا . أو كان إجماعا قبل نسخ شريعتهم .. وإنما خرج لأننا بصدد تعريف الإجماع الذى هو أحد الأدلة على أحكام الشرع فى دين محمد صلى الله عليه وسلم . وعلى أمر من الأمور شامل لأربعة أشياء للشرعيات . كحل البيع ... وللغويات . ككون الفاء للتعقيب . وللعقليات كحدوث العالم . وللدينويات . كسياسة الرعية وتدبير الحروب .. ثم هو أيضاً يشمل الأقوال والأفعال والإثبات والنفى ... والكلام إنما هو فى أى من الأربعة يتحقق الإجماع : — ؟

أما الأول والثانى فلا نزاع فيهما . وأما الثالث : فقد قال إمام الحرمين . لا أثر للاجماع فى العلقيات . لأن المعول عليه فيها إنما هو الأدلة القاطعة . فمتى وجدت لم يعارضها شقاق : ولم يعضدها وفاق .. والمعروف أن الإجماع يتحقق فيها : وأما الرابع ففيه رأيان أصحهما عند إبن الحاجب والآمدى أن

الإجماع يتحقق فيها : - فتحصل أن الإجماع يتحقق فى الأربعة . وهو حجة فيها كلها : -

وقيد فى عصر . لابد منه فى التعريف . إذ لو خلا منه لكان لما يستحيل حصوله . لأن المجتهدين من أمة محمد مراد بهم الكل من زمنه . صلى الله عليه وسلم . إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها . ومن المستحيل أن يجتمعوا فلابد من التقييد بعصر إذاً ... وإذا كان الإجماع لا يتصور إنعقاده فى حياة الرسول . ضرورة أنه إذا لم يكن معهم لم ينعقد إجماع . وإن كان معهم : فالحجة فى قوله هو . ، وجب أن يزاد فى التعريف « فى غير حياة الرسول » . ثم إن بعضاً من العلماء يرى أنه لا ينعقد إجماع إلا بعد انقراض المجمعين . وبعضاً منهم يرى أنه لا ينعقد إذا كان مسبوقاً بخلاف مستقر .

وهؤلاء وهؤلاء يزيد كل منهم فى التعريف ما يلائم مذهبه . فيزيد الأولون «إلى انقراضهم» . ويزيد الآخرون «مع عدم سبق خلاف مستقر» .

حجية الإجماع وشبه المخالفين

عامة المسلمين على أن الإجماع ثالث الأدلة الشرعية بعد الكتاب والسنة وأنه دليل مستقل بإفادة الأحكام . وأنه متحقق ومتقرر لم ينازع فى ذلك إلا شذوذ منهم . على خلاف فى منازعاتهم « فقد نسب إلى النظام أو إلى بعض أتباعه استحالة الإجماع عادة . ومن ثم لا يكون دليلا .. ونقل عن الشيعة إنكاره . إذ مذهبهم أنه لا بد من إمام معصوم فى كل عصر . وقوله هو الحجة فلو وافقه غيره لم يكتسب قوله حجة بهذه الموافقه . ومن هنا كان لا إجماع عندهم على الحقيقة .. والخوارج يرون حجية إجماع الصحابة قبل الفرقة فقط وأما بعدها فلا . ولا يتحقق إجماع فى غيرهم من غير طائفتهم .

لأنهم يزعمون أنهم هم المؤمنون دون سواهم .. وإذاً فهم يعترفون بالإجماع وإن قصروه على بعض صوره ..

ومما ينقل عن الإمام أحمد رضى الله عنه أنه قال «من ادعى الإجماع فهو كاذب» فزعم بعض الناس أن هذا منه إنكار للإجماع — ويبعد هذا

الزعم ما قاله ابن الحاجب . إنما هو . أى ما قاله الإمام أحمد . إنكار على فقهاء المعتزلة . يدعون إجماع الناس على ما يقولون . مع أنهم من أقل الناس معرفة بأحوال الصحابة والتابعين : ومما يقطع فى إبعاد هذا الزعم ما أخرجه البيهقى عن أحمد أنه قال . أجمع الناس على أن هذه الآية فى الصلاة يريد «وإذا قرىء القرآن فاستمعوا له وأنصتوا» — وإن لم يكن ذلك فلعل ما كان منه إنما هو مجرد استبعاد لانفراد ناقل الإجماع بالنقل دون سواه .

ورغما عن كل هذا فإن كثيراً من الناس لا يزالون ينسبون إلى الإمام أحمد أنه ينكر الإجماع

وابن القيم فى إعلام الموقعين جـ ١ ص . ٣٢ ، ٣٣ كشف عن وجه الحق فى هذا المقام . فقال وهو يبين الأصول التى كان الإمام أحمد يبنى عليها فتاواه . . . .

«وكانت فتاواه مبينة على خمسة أصول . أحدها النص فإذا وجد النص أفتى بموجبه ولم يلتفت إلى ماخالفه ولا من خالفه كائنا من كان . . . . ولم يكن يقدم على الحديث الصحيح عملا ولا رأيا ولا قياسا ولا قول صاحب ولا عدم علمه بالمخالف . الذى يسميه كثير من الناس إجماعا ويقدمونه على الحديث الصحيح .. وقد كذب أحمد من ادعى هذا الإجماع ولم يسغ تقديمه على الحديث الثابت وكذلك الشافعى أيضا نص فى رسالته الجديدة على أن مالا يعلم فيه بخلاف لا يقال له إجماع . ولفظه «مالا يعلم فيه خلاف فليس إجماعا» . وقال عبد الله بن أحمد بن حنبل . سمعت أبى يقول . مايدعى

الرجل فيه الإجماع فهو كذب . من ادعى الإجماع فهو كاذب لعل الناس اختلفوا مايدريه ولم ينته إليه . فليقل . . لا نعلم الناس اختلفوا . . »

وواضح من ذلك أن الإجماع الذى ينكره الإمام أحمد ويصف مدعيه بالكذب . ليس هو الإجماع المعروف . وإنما هو شيء آخر . هو ألا يكون لدى شخص علم . بمخالف فى حكم فيزعم أن هذا الحكم مجمع عليه . وليس عدم العلم بالمخالف طريقا لإثبات الإجماع . ضرورة أن عدم العلم لا يدل على عدم الوجود . فإنكار الإمام أحمد لهذه الصورة من الإجماع ليس إلا إجلالا للشريعة وتقديرا للنصوص متى صح سندها وحرصا عليها أن تتعطل أو يقدم عليها مجرد الجهل بالمخالف... عدم بالمخالف الذى يسميه بعض الناس إجماعا هو ماينكره الإمام أحمد وفرق بينه وبين الإجماع المعروف

ولعل فى ذلك مايدفع التهمة عند الإمام أحمد رضى الله عنه

ومهمتنا إنما هو بيان شبهة منكريه ثم التعقيب عليها بما يجتثها من أساسها إن شاء الله . . . وإليك ما قالوه سلسلة من المحالات : —

أولا : أنه مستحيل عادة . ثانياً : على تسليم ثبوته فى نفسه . فثبوته عن المجموعين أنفسهم محال . ثالثاً : لو سلم ثبوته عنهم فنقله إلى من يحتج به مستحيل . . . وها نحن نفصل ذلك فنقول : —

أما الأول : وهو استحالته فى نفسه عادة فبيانه كما يقولون . من وجهين .

١ — إن إنتشار المجتهدين فى أقطار الأرض . باديها وحاضرها . شرقها وغربها . شمالها وجنوبها . قاض قضاء بينا بامتناع نقل حكم واحد إليهم حتى يجتمعوا عليه .

٢ — لو كان إجماع فلا بد له من دليل : وهو إما قطعى وإما ظنى . وكلاهما لا يتحقق معه إجماع . لأنه إن كان قطعيا فالعادة تحيل عدم العلم

به والاطلاع عليه . لأنه مما تتوافر الدواعى على نقله . واجتهادهم المستلزم تقصيهم فى البحث والتنقيب يوجب أن يكونوا مطلعين عليه . وحينئذ يستغنى به عن الإجماع . . . وإن كان ظنيا فهو محط الاجتهاد وموضع الاختلاف . والقرائح مختلفة والأنظار متفاوته . فرب معنى ظاهر عند واحد هو خفى لدى آخر . وحينئذ تقضى العادة بعدم اتفاقهم على مثله . وما استحالة الاتفاق عليه إلا كاستحالة اجتماع الناس المختلفين على اشتهاء طعام واحد فى وقت واحد . . . والوجه من ذلك أن الإجماع لا يتصور وأنه مستحيل أن يكون : —

وجواب هذه الشبهة : — أما عن الوجه الأول . فإن منقوض بإجماع الصحابة لاجتماعهم حينئذ : ويكفينا هذا . إذ مدعاهم أنه لا يمكن أن يوجد إجماع وهو نفى مطلق . ومفاد ما قلنا أنه يمكن أن يكون إجماع . وهو يبطل دعواهم . لأن الإيجاب الجزئى يناقض السلب الكلى . وملخصه أنهم يقولون لا يمكن أن يوجد إجماع أصلا . ونحن نثبت وجود الإجماع وتحققه فى بعض الصور . فبطل مدعاهم ..

وأما عن الوجه الثانى بشقيه . فنقول . لا تحيل العادة عدم نقل القطعى ولا يستغنى به عن الإجماع . إذ لا مانع من اجتماع دليلين على مدلول واحد، ثم إن للإجماع فائدة غير فائدة القطعى . وسنوافيك بها فى القريب إن شاء الله:

وأما الظنى فليس ثمة مانع أن يكون من الأدلة السمعية الظنية ما تقبله الطبائع السليمة كلها لوضوحه : وقياسه على المأكول الواحد قياس مع الفارق . ذلك لأن اختلاف الناس فى الأمزجة والطباع يمكن أن يمنع اجتماعهم على مأكول واحد . وليس الحكم كذلك . لأنه تابع للدليل . فلا يمتنع اجتماعهم عليه . قاطعا كان الدليل أو ظنيا :

المحال الثانى : وهو استحالة ثبوته عن المجمعين . . .

وبيانه أن ثبوته عنهم يتوقف على ١ — معرفة أعيانهم ٢ — ومعرفة

ماغلب على ظنهم . ٣ — ومعرفة اجتماعهم عليه فى وقت واحد . ولا سبيل إلى واحد من الثلاثة ...

أما الأول : فلا نتشارهم وتفرقهم فى الأرض . ولجواز خفاء واحد منهم . كأسير أو محبوس . أو منقطع فى جبل . فلا تمكن معرفة أعيانهم فضلا عن أقوالهم . ولجواز خمول واحد منهم وعدم نباهة ذكره . لكونه غير معروف أصلا . أو غير معروف بالاجتهاد .

وأما الثانى : فلاحتمال أن يكذب بعضهم فيفتى على خلاف اعتقاده خوفا من سلطان جائر . أو مجتهد آخر ذى منصب أفتى بخلافه . أو لاحتمال عدم اجتهاده . أو التباس الأمر عليه .

وأما الثالث . فلاحتمال رجوع أحدهم قبل تقرر الإجماع . بأن يرجع قبل قول الآخرين به فلم يجتمعوا على قول فى زمان واحد ، ومفاده أن الإجماع لا يتصور ثبوته عنهم ..

وهذه الشبهة : فى جملتها وتفصيلها باطلة يبطلها أن ذلك كله غير متحقق فى إجماع الصحابة . فإنهم كانوا قليلين محصورين ومجتمعين فى الحجاز . ومن غادر الحجاز منهم كان معروفا فى موضعه غير مجهول . ، ولم يعرف عنهم انهم تركوا قولا خوفاً من سلطان ، وكيف ومعروف كالشمس فى نصف النهار ما قاله معاذ لعمر حين أراد جلد الحامل إن كان الله جعل لك سبيلا على ظهرها فلم يجعل لك سبيلا على مافى بطنها ، فيكف عمر ويقول ، لو لا معاذ لهلك عمر . ، ، وحين أراد رضى الله عنه تحديد المهور عارضته امرأة وقالت ، أيعطينا الله ويمنعنا عمر ، ؟ ،فقال أصابت امرأة وأخطأ عمر ،، وفى مرة يقول له أحد المغمورين ، لو رأينا فيك أعوجاجا لقومناك بسيوفنا — وهذا عبيدة السلمانى يقول لعلى بن أبى طالب . رأيك مع الجماعة أحب إلينا من رأيك وحدك .

وإنك لترى أن هذا الجواب يحصر الخلاف فى إجماع الصحابة مع أن الدعوى عامة ، أى أن الإجماع حجة مطلقا ، كان من الصحابة أو ممن بعدهم إلى يوم الدين . فكيف الحال ؟ . قال الإمام . والإنصاف أنه لا طريق لنا إلى معرفته . إلا فى زمن الصحابة . وقال أهل الظاهر . لا يحتج إلا بإجماع الصحابة :

ورأيى أن هذا الجواب مقصود به الرد على من يقول باستحالة ثبوت الإجماع عن المجمعين ، فإن محصله إبطال هذه الدعوى العامة « ثبوت الإجماع عن المجمعين مستحيل » باثبات صورة يتحقق فيها ثبوت الإجماع عنهم. أما أنه يتحقق فى خير الصحابة فللعلم به طريق آخر. هو أنه لا استحالة فى معرفتهم ومعرفة أقوالهم وما يتفقون عليه والوقت الذى يتفقون فيه مهما تباعدت ديارهم واختلفت أوطانهم . وواقع الأمر فى زماننا خير شاهد على ذلك .

المحال الثالث : استحالة نقله إلى من يحتج به بعدهم . وذلك أن طريق نقل الإجماع إما تواتر وإما آحاد . الأول محال . والثانى غير مفيد ..

وبيان الأول : أن العادة قاضية باستحالة النقل بالتوتر ، إذ من البعيد أن يشاهد أهل التواتر جيع المجتهدين شرقاً وغرباً ويسمعوا منهم وينقلوا عنهم إلى أهل التواتر فى العصر الآخر . ويستمر هكذا طبقة عن طبقة حتى يصل إلينا ...

وبيان الثانى . أن الآحاد لا يفيد العلم والقطع بوقوعه ... وإذاً فلا سبيل إلى نقل الإجماع عن المجمعين .

والجواب : أن ذلك تشكيك فى ضرورى . فنحن نقطع بإجماع أهل كل عصر من لدن الصحابة حتى اليوم على تقديم القاطع على المظنون .

وما ذاك إلا بثبوته عنهم ونقله إلينا . وإنكاره مكابرة . وقد نقل إجماعهم على توريث الجدة وإجماعهم على حرمة بيع الطعام قبل قبضه ، وعلى حرمة الجمع بين المرأة وعمتها وبينها وبين خالتها . وغير ذلك كثير وكثير ...

... أما وقد بينا موجزاً من شبه المخالفين فسنردف ذلك بالكلام على حجية الإجماع وإليك بعض الأدلة على ذلك :

الأول : قوله تعالى « ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا » .

المشاقة أن يكون واحد فى شق . أى جانب . والآخر فى شق . أى جانب آخر . فشاق الرسول فى جانب غير جانب الرسول . وسبيل المرء ما يختاره لنفسه من قول أو عمل . وسبيل المرء ما يختاره لنفسه من قول أو عمل . وغير سبيل المؤمنين أعم من الكفر فيصدق بما يخالف الإجماع :

وجه الدلالة فى الآية أنها جمعت فى الوعيد بين مشاقة الرسول وبين اتباع غير سبيل المؤمنين . وسبيلهم ما يختارونه من قول أو عمل ... اتباع غير سبيلهم حرام وإلا لما توعد الله عليه ، ولما حسن الجمع بينه وبين مشاقة الرسول فى الوعيد وهى حرام باتفاق ، إذ لا يجمع بين حرام وغير حرام فى الوعيد ، فلا يقال إن شربت الخمر وأكلت مباحاً عاقبتك — وإذا حرم اتباع غير سبيلهم وجب اتباع سبيلهم والإجماع سبيلهم فيكون حجة.

وقد عورض هذا الاستدلال بوجوه نذكر من بينها : —

١ — الوعيد إنما رتب على الأمرين معاً فالمجموع هو الحرام ، وليس يلزم من تحريم المجموع تحريم كل واحد من أجزائه ، كتحريم الأختين ،

فتحريم اتباع غير سبيل المؤمنين ليس حراماً وحده وليس متوعداً عليه : —

وجوابه : أنه لو صح للزم أحد الأمرين ، أن تكون مشاقة الرسول وحدها ليست حراما ولا متوعداً عليها ؛ أو يكون ذكر اتباع غير سبيل المؤمنين لغوا وحشوا خاليا عن الفائدة : — والأدلة قاضية بأن مشاقة الرسول وحدها حرام ومتوعد عليها وبأن كلام الله يجب أن يصان عن اللغو والحشو ، فلزم أن كلا من الأمرين وحده حرام ومتوعد عليه ، فاتباع غير سبيل المؤمنين وحده حرام وبطل ماقالوا .

٢ — الاستدلال بالآية إنما يتم لو كان الاتباع عبارة عن مجرد الإتيان بمثل فعل الغير ، ولكنه ليس كذلك ، وإنما هو الإتيان بمثل فعل الغير لأنه فعله ، وإلا كنا أتباعا لليهود والنصارى فى الإيمان بالله ونبوة موسى وعيسى عليهما السلام .

فالأحوال ثلاثة ا — إتيان بمثل فعل الغير لأن الغير فعله . ب — عدم ذلك . ج — إتيان بمثل فعل الغير لدليل أو شبهة . لا لأن الغير فعله . الأول هو الاتباع ، والثانى نقيضه ، والثالث واسطة بينهما ، وإذا فلا فلا يلزم من تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين وجوب اتباع سبيلهم ، لأن احتمال الواسطة يمنع تعينه ، ويستلزم ذلك عدم دلالة الآية على المطلوب .

وجوابه : أن الاتباع فى الآية مراد منه الموافقة والسلوك ، بدليل أنه لو سلك غير سبيل المؤمنين من غير قصد إلى اتباع أحد ، بل لشبهة صرفته إليه كان مستحقا للوعيد بلا خلاف . وكون السبيل مراداً منه السلوك والموافقة مؤيد بقراءة ابن مسعود « ويسلك غير سبيل المؤمنين » ، وبذلك انتفت الواسطة ، ولزم من تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين وجوب اتباع سبيلهم وتم الاستدلال ، فان الإجماع سبيلهم أو من سبيلهم . —

هذا وفى الاستدلال بالآية كلام بعد الذى ذكرنا .. يضيق المقام عن ذكره واستقصائه ، غير أنه يحسن أن نقول إن بعضا من الأصوليين ، كابن الحاجب والبزدوى ، يرى أن هذه الآية ليست بقاطعة فى حجية الإجماع لاحتمال أن يكون المراد ، ويتبع غير سبيل المؤمنين فى متابعة النبى أو الاقتداء به أو الإيمان . لا فيما أجمعوا عليه ، ومع الاحتمال لا يثبت القطع .

وتعقيبا على هذا أقول : إن ماذكروه من احتمال ، لا يستند إلى توجيه قوى ، لأنه يصير اتباع غير سبيل المؤمنين ومشاقة الرسول بمعنى واحد ، فيكون تكراراً خاليا من الفائدة ، ولعل هناك من يقول إن له فائدة ، هى التشهير بالمخالفين بتعداد مساويهم . ورأيى أن هذا لو قيل كان مجرد كلام ، فان مشاقة الرسول تتحقق فى كل ما ذكروه ، وليس منه شئ يحتمل أن لا تتناوله ، حتى يذكر مستقلا تأكيداً لشمولها إياه ودفعاً لاحتمال خروجه وإذا لم يكن للتأكيد داع كان حشواً ولغوا ، وتعين أو ترجح أن اتباع غير سبيل المؤمنين شيء ومشاقة الرسول شيء آخر ، والتنديد بهم ، والتشهير بهم إنما يتمان بتعداد مساويهم الكثيرة المتغايرة والمختلفة ، وإذاً فما ذكروه من احتمالى لا يقدح بوجه معتبر فى دلالة الآية على المطلوب دلالة قطعية .

وقد استند القائلون بحجية الإجماع إلى القرآن أيضاً ، وذلك قوله تعالى «وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس » .

قال الجوهرى : الوسط من كل شيء أعدله . قال تعالى «وكذلك جعلناكم أمة وسطاً » أى عدولا . وجه الدلالة أن الله جعلهم عدولا ، وعلل ذلك بكونهم شهداء على الناس والشاهد لا بد أن يكون عدلا ، فهذا من من الله تعديل للأمة الإسلامية فى مجموع أمرها لا فى جميعهم ، فلا يلزم منه تعديل كل واحد لواقع العيان والمشاهدة ، فتعين أن يكون تعديلهم فيما

يجتمعون عليهم . فتجب عصمتهم فى القول والفعل ، لأن الله تعالى يعلم السر والعلانية ، فلا يعدلهم مع علمه بارتكابهم المعاصى .

ويناقش بوجهين :

١ — أن العدالة هى فعل الواجبات واجتناب المنهيات فهى فعل العبد . والوسط فعل الله تعالى ، لقوله « جعلناكم » فيكون الوسط شيئاً آخر غير العدالة .

٢ — سلمنا أن الله سبحانه عدلهم ليشهدوا على الناس يوم القيامة بأن الأنبياء بلغوهم رسالات ربهم ، وعدالة الشهود إنما تفيد وقت الأداء لا قبله فتكون الأمة عدولا فى الآخرة لا فى الدنيا : وإذاً فلا دلالة فى الآية .

أما الأول : فجوابه · أن أفعال العباد من أفعال الله تعالى على رأى أهل الحق .

وأما الثانى : فجوابه أن البيان يقتضى تعديل الأمة وتفضيلهم على غيرهم .

فتعين حمله على الدنيا ، وبذلك تم الاستدلال بالآية على أن الأمة الإسلامية فى مجموعها معصومة من الخطأ ، فيكون ما يتفق عليه رأيهم حجة واجب الاتباع .

الدليل الثانى : ما ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم . لا تجتمع أمتى على ضلالة . سألت الله أن لا تجتمع أمتى على ضلالة فأعطانيها . يد الله مع الجماعة . من شذ شذ إلى النار . من فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الإسلام . وفى هذا المعنى أحاديث كثيرة تواتر منها قدر مشترك . هو عصمة الأمة عن الخطأ . والحض على إتباع ما تجمع عليه كلمتهم والتحذير من مخالفة ذلك — وواضح منه . الأمر باتباع الإجماع والاعتماد عليه فى تعرف الأحكام :

والنافون لحجية الإجماع يقولون غير ما أسلفنا لهم من شبه . إن هذه الأدلة فوق مايوجه إليها من نقض معارضة بما ينفي الإجماع ويبطل الاحتجاج به . وذلك آيات وأحاديث أظهرها من القرآن قوله تعالى: «يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم . فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا » — ومن السنة حديث معاذ، الذى بين فيه أنه يقضى بالقرآن فإن لم يجد قضى بالسنة . فإن لم يجد . اجتهد رأيه — فإن الآية أمرت بالرد إلى الله وإلى الرسول ولم تذكر شيئا غيرهما يرجع إليه . . وحديث معاذ بين أن الذى يعتمد عليه إنما هو القرآن والسنة والاجتهاد فقط ، فلو كان الإجماع مصدراً يرجع إليه فى تعرف الأحكام لذكرته الآية فيما ذكرت أنه يجب الرجوع إليه . ولبينه معاذ فيما بين أنه يعتمد عليه — لكن شيئاً من ذلك لم يكن . فالإجماع ليس حجة وليس دليلا . . .

وبالرجوع إلى تعريف الإجماع يعلم أن الإجماع لا يتصور انعقاده فى حياة الرسول . فمانه لم يذكره فيما ذكر لأنه لم يكن متصور الوجود آنذاك . كما بينا فى شرح تعريف الإجماع .

وبعد قليل سنقرر أنه لا إجماع إلا عن مستند ، أى دليل يعتمد عليه المجمعون فى إجماعهم ، وسيأتى بإذن الله أن هذا المستند قد يكون قرآنا وقد يكون سنة . . فالرجوع إلى الإجماع إذاً ، رجوع فى واقع الأمر إلى القرآن والسنة فيكون العمل به رداً إلى الله وإلى الرسول — وتم الاستدلال .

أنواع الإجماع

الإجماع كما سبق ، هو اتفاق المجتهدين من أمة محمد صلى الله عليه وسلم فى عصر على أمر دينى .

وجمهور العلماء على أن المعتبر والمعول عليه إنما هو اتفاق جميع مجتهدى

العصر — غير أن بعضاً من الناس يرى أن اتفاق بعضهم كاف فى تحقق الإجماع لخصوصية فى هذا البعض ، كاتفاق الشيخين أبى بكر وعمر ، واتفاق الخلفاء الأربعة .

واتفاق الصحابة ، واتفاق العترة ، واتفاق الشيعة — كل اتفاق من هذه الإتفاقات يعتبره فريق من الناس إجماعا — فتكون أنواعا للاجماع بهذا الاعتبار .

وليس شيء منها بإجماع عند الجمهور .

والمالكية من الجمهور الذين يشترطون لتحقق الإجماع اتفاق مجتهدى العصر جميعاً .. ولكنهم مع ذلك يرون أن اتفاق أهل المدينة وحدهم إجماع يجب العمل بمقتضاه . وليس ذلك نقضاً لمبدئهم ، وإنما هو استثناء ، سببه ما يقرره علماؤهم من أن أهل المدينة أدرى الناس بآخر ما استقر عليه حال الرسول عليه الصلاة والسلام — وسواء درجنا على أن الإجماع هو اتفاق المجتهدين جميعاً ، أو أنه يتحقق باتفاق البعض منهم . فإنه باعتبار حصوله ووقوعه يتنوع إلى :

١ — إجماع عملى . ٢ — إجماع قولى صريح وغير صريح :

أما الإجماع العملى : فهو عمل أهل الإجماع، كلهم أو بعضهم ، فيما هو من باب الأفعال . فإذا شرع أهل الإجماع فى المساقاة مثلا ، كان ذلك إجماعا على مشروعية ما عملوه . وفى كتب الأصول أن هذا النوع من الإجماع يفيد جواز المجمع عليه ، سواء كان مستحبا ،أو كان سنة . ولا يفيد الوجوب إلا بقرينة تدل على الوجوب . يرشد إلى هذا ما يروى عن عبيدة السلمانى أنه قال : ما اجتمع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، كاجتماعهم على الأربع قبل الظهر . وهو واضح فى أن هذا الإجماع لا يدل على الوجوب : فإن الأربع قبل الظهر سنة باتفاق :

وأما الإجماع القولى . فمنه صريح : وهو أن يتكلم أهل الإجماع جميعاً بما يوجب الاتفاق . وذلك بان يجتمعوا جميعاً فى مجلس واحد ، وتتفق كلمتهم على حكم واحد فيما يطرح عليهم لمعرفة الحكم فيه ، أو تكون نازلة فى عصرهم فيبين واحد منهم حكمها ، ثم يقول غيره فيها أو فى مثلها بمثل الحكم الذى بينه الأول . ولو لم يجمعهم مجلس واحد ، لا يشذ عن ذلك واحد منهم . وذلك كـإجماعهم على خلافة أبى بكر رضى الله عنه . فإن الصحابة جميعاً بايعوه بأيديهم وقرروا ذلك بألسنتهم .

ومنه غير صريح : وهو أن يتفق بعض مجتهدى العصر على قول أو فعل ويعلم ذلك باقى المجتهدين فى عصرهم ، فيسكتون . ولا يكون منهم اعتراف صريح ، ولا إنكار صريح . . ويعرف هذا النوع بالإجماع السكوتى ، ويتحقق بقيوده .

١ — أن يكون السكوت بعد مضى مدة تكفى للبحث والتامل ، وقدروها بما تقضى به العادة أنه لو كان هناك مخالف لأظهر الخلاف .

٢ — أن يكون السكوت مجردا عن علامة الرضا أو عدم الرضا ، فإن وجد ما يدل على الرضا بالحكم كان إجماعا صريحا ، لا إجماعا سكوتيا . وإن وجدما يدل على عدم الرضا لم يكن إجماعا أصلا .

٣ — أن لا يكون السكوت لخوف فتنة من إبداء الرأى . فإن كان فلا إجماع ...

٤ — أن تكون المسألة اجتهادية ، فلو أفتى واحد بخلاف الثابت قطعا وسكت الباقى من المجتهدين — فإن هذا السكوت لا يكون دليل الموافقة .

هذا النوع من الإجماع ، يرى جمهور العلماء أنه حجة ، ومختار الآمدى وأبى الحسن الكرخى من الحنفية أنه حجة ظنية — ورأى الأكثر من

الحنفية أنه حجة قطعية ، نقل ذلك صاحب مسلم الثبوت . والمنقول عن الشافعى وابن أبان والباقلا فى أنه ليس بإجماع بل ليس بحجة .

ولعـــل مستند الشافعى ومن معه فيما قالوا — أن السكوت كما يحتمل الموافقة يحتمل غيرها . إذ يحمل أن يكون لعدم الاجتهاد فى موضوع البحث . ويحتمل أن يكون تعظيما للقائل وهيبة منه . ولا استدلال مع قيام الاحتمال .

والرأى أنه حجة ضرورة أن الوقوف على رأى كل مجتهد فى كل حادثة حرج واضح . فينبغى أن يجعل اشتهار الفتوى من بعض والسكوت من الباقين كافياً فى انعقاد الإجماع — وخصوصا إذا كان المعروف من معتاد الناس أن يفتى البعض ويسكت الباقون ما دامت الفتوى على وفق ما عندهم واحتمال أن يكون السكوت لأمر آخر مجرد كلام يقال . ويبعده أنه إن كان من العالم بخطأ ما قيل . كان عدم نهى عن منكر . والعدالة تأباه . وصاحبه لا يكون أهلا للاجتهاد . فلا اعتبار به . والقول بأنه قد يكون مهابة للقائل أو خوفا منه قول غريب عند من يعرف أحوال النـــاس مع المفتين من الصحابة وغيرهم .

فهذا معاذ بن جبل يقول لعمر بن الخطاب وقد عزم على جلد الحامل : إن كان الله قد جعل لك على ظهرها سبيلا ؛ فلم يجعل لك على ما فى بطنها سبيلا . فيكيف عمر ويقول : لولا معاذ لهلك عمر .

وهذا أحد الناس يقول له . لما قال: من رأى منكم فىاعوجاجا فليقومه. والله لو رأينا فيك أعوجاجا لقومناك بسيوفنا .

وهذه امرأة سمعته رضى الله ينهى عن المغالاة فى المهور فتقول له : أيعطينا الله بقوله « وآتيتم إحداهن قنطارا » ، ويمنعنا عمر ؟ فيقول : أصابت امرأة وأخطأ عمر .

وهذا عبيدة يقول لعلى : رأيك مع الجماعة أحب إلينا من رأيك وحدك

وإذا كان هذا شأن الناس مع عمر حين لا يرضون عن رأيه . وعمر هو عمر . وكان هذا شأنهم مع على ، وهو من هو ؛ فكيف يكون حالهم مع غيرهما ؟ وإذا كان هذا هو حال الناس مع الصحابة فكيف يكون حالهم مع غيرهم ؟ وكيف يجترىء مجترىء بعد هذا ويقول : لعل بعض المجتهدين إنما سكت عن حكم قاله غيره وهو مخطىء فى تقديره ، مهابة أو خوف ضرر ؟

وأخيراً : فإن السكوت إنما يكون دليلا على الرضا قبل استقرار المذاهب . لأنه إن كان عن رضا فقد تم الإجماع بموافقتهم ، وإن كانوا كتموا الحق وسكتوا فقد بعدوا بذلك عن العدالة وفقدوا أهلية الإجماع ، فتم الإجماع بالقائلين فقط ، وأما السكوت بعد استقرار المذاهب فلا يدل على الموافقة ، حتى لو وجد مجتهدوا الحنفية والشافعية مثلا وتكلم أحدهم بما يوافق مذهبه ، وسكت الباقون لم يكن ذلك إجماعا ، ولا يحمل سكوتهم على الرضا لتقرر الخلاف .

إنكار الحكم الثابت بالاجماع

بعد ما علمت من الاختلاف فى حجية الإجماع . وعلمت أن الحق هو القول بحجيته ، واعتباره مصدراً من مصادر التشريع ، من الخير أن تعلم حال من أنكر حكماً ثبت بالإجماع .

يقول ابن الحاجب فى ذلك : إنكار الحكم الثابت بالإجماع الظنى ليس بكفر ، أما القطعى ففيه مذاهب — المختار منها : أنه إن كان مشهوراً ، أى صار معلوما بالضرورة ، كالعبادات وحرمة الزنا والخمر ، فإنكاره كفر ، لأن هذا الإنكار يستلزم تكذيب الرسول عليه الصلاة والسلام . أما الإجماع الخفى غير المشهور ، فإن إنكاره ليس بكفر ، وذلك كالإجماع

على أن لبنت الإبن السدس مع البنت تكملة للثلثين ، وكل هذا فى إنكار المجمع عليه من أمور الدين . أما جاحد المجمع عليه من غير ذلك فلا — كوجود باريس مثلا .

مرتبة الاجماع من الكتاب والسنة

لتوضيح ذلك نقول : المتقرر الثابت عند المعتبرين من العلماء ، أنه : لا إجماع إلا عن مستند . أى دليل يعتمد عليه المجتهدون فى اتفاقهم على ما يتفقون عليه .. فإنه قول فى الدين ، وهو بغير دليل خطأ لأنه قول بغير علم والأمة فى مجموعها معصومة من الخطأ ، ولأن القول فى الدين بغير علم متوعد عليه ، قال تعالى ، « قل إنما حرم ربى الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغى بغير الحق وأن تشركوا بالله مالم ينزل به سلطانا وأن تقولوا على الله مالم تعلمون » ، ولأن اختلاف الأفهام وتباين الآراء يمنع بحسب العادة من الاتفاق على شىء إلا إذا كان مستندا إلى سبب يوجبه . . وسند الإجماع يكون قرآناً ويكون سنة ويكون غيرهما كما سيأتى :

وإذاً فرتبة الإجماع من القرآن والسنة مرتبة الفرع من الأصل لأنه فرع عنهما وتابع لهما — فلو وجد بينهما تعارض ، فإن لم يكن كل من النص والإجماع قابلا للتأويل ، تساقطا ، لأن العمل بهما معاً غير ممكن ، والعمل بأحدهما دون الآخر ترجيح بغير مرجح ، وإن أمكن التأويل أول القابل له بأن يحمل كل منهما على حال خاصة .

وهذا كله حيث كانا ظنيين ، أما إن كانا قطعيين ، أو أحدهما قطعياً والآخر ظنيا فسيأتى فى مباحث القياس ، أنه لا تعارض بين قطعيين ، لاستحالة ذلك . ولا بين قطعى وظنى — لإلغاء الظنى فى مقابلة القطعى .

مستند الإجماع

سبق أنه لا إجماع إلا عن مستند ، وأن المستند قد يكون قرآناً وقد يكون سنة . ومعلوم أن السنة متواترة وغير متواترة . ولا خلاف فى أن سند الإجماع يكون قرآناً ويكون سنة متواترة ، وهل يجوز أن يكون خبر آحاد ، ويجوز أن يكون قياساً ويجوز أن يكون غير ذلك ، كاستطلاح او استحسان مثلا ؟ . أو لا يجوز أن يكون شيئاً من ذلك ؟

جمهور العلماء على أن مستند الاجماع يكون قاطعاً كالقرآن والسنة المتواترة ويكون ظنياً . كخبر الواحد والقياس .

وداود الظاهرى وأتباعه . والشيعة . ومحمد بن جرير الطبرى . والقاشانى من المعتزلة . على أن مستند الإجماع لا يكون ظنياً — فلا ينعقد عن خبر الواحد والقياس ... لأن الإجماع حجة قطعية . وخبر الواحد والقياس ظنيان : فلا ينبغى عليهما مايوجب القطع إذ الفرع لا يكون أقوى من الأصل — هكذا نقله البعض —

والمعروف أن مخالفتهم إنما هى فى استناد الإجماع إلى القياس فقط — ووجه ذلك كما يقولون — أن الناس خلقوا مختلفين فى أفهامهم وآرائهم فلا يتصور إجماعهم على شىء إلا لجامع جمعهم عليه . وكلام من التزموا طاعته وإنقاد والحكمه ، يصلح جامعاً ، وذلك هو القرآن والسنة . متواترة وآحاداً ، فأما الاجتهاد بالرأى مع اختلاف الدواعى فلا يصلح جامعاً .

والإجماع منعقد على جواز مخالفة المجتهد فى اجتهاده : والإجماع لا تجوز مخالفته فلو انعقد عن اجتهاد . لحرمت المخالفة الجائزة بالاتفاق .

والإجماع لا يكون إلا بموافقة أهل العصر . ولا عصر إلا وفيه جماعة من نفاه القياس... وكل ذلك يمنع استناد الإجماع إلى القياس :

وحجة الجمهور : أنه لا محال يلزم من استناد الإجماع إلى دليل ظنى — ثم إن الأدلة الدالة على حجية الإجماع لم تفرق بين المستند إلى دليل قطعى والمستند إلى دليل ظنى فالتخصيص بالمستند إلى قطعى . تخصيص بغير دليل وإنه باطل .

والقول بأن مخالفة المجتهد جائزة إجماعاً مسلم إذا لم يوافقه على اجتهاده مجتهدو عصره . أما إن وافقوه فلا تجوز المخالفة .

والقول بأن نفاة القياس موجودون فى كل عصر . وذلك يمنع انعقاد الإجماع عن قياس ، قول فاسد — فان الخلاف فى حجية القياس ، فوق أنه خلاف حادث ، ليس لأصحابه وجه يعتبر ....

وأخيرا فأى قيمة للاختلاف إذا كان الإجماع قدوقع فعلا مستندا إلى دليل قطعى ومستندا إلى دليل ظنى . وكما يقال . الوقوع أقوى أدلة الجواز ، وهاك صورا من الإجماع نبين فيها مستند كل منها .

العبادات واجبة بالإجماع — ومستند هذا الإجماع نصوص القرآن الواردة فى ذلك . من نحو قوله « أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة . كتب عليكم الصيام . ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا » .

والإجماع منعقد على حرمة التفاضل فى البيع بين نوعى كل صنف مما يأتى الذهب والفضة . والبر والشعير والتمر والملح — وسند هذا الإجماع ما روى عن أبى سعيد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال .

« الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح . مثلا بمثل يدا بيد . فمن زاد أو استزاد فقد أربى — الآخذ والمعطى فيه سواء — » رواه أحمد والبخارى .

والإجماع منعقد على توريث الجدة . وسنده ما يروى أن الجدة جاءت إلى أبي بكر تطلب ميراثها . فقال لا أجد لك في كتاب الله شيئاً ولا أعلم أن رسول الله قضى لك بشيء . فقام محمد بن سلمة . وروى أن رسول الله قضى لها بالسدس . فأنفذه لها أبو بكر وانعقد الإجماع على ذلك مستنداً إلى هذا الخبر

والإجماع منعقد على حرمة بيع الطعام قبل قبضه : وسنده ما روى ابن عمر عن النبي عليه السلام أنه قال «من ابتاع طعاما فلا يبيعه حتى يستوفيه» وهو آحاد .

والإجماع منعقد على إمامة أبي بكر — وسنده ما يروى أن الصحابة قالوا رضيه رسول الله لديننا . أفلا نرضاه لدنيانا : ؟ وهو قياس .

والإجماع منعقد على أن حد الشرب ثمانون جلدة — وسند هذا الإجماع قياس الشرب على القذف لاشتراكهما في الافتراء ... يروى عن علي أنه قال إذا شرب سكر . وإذا سكر هذى . وإذا هذى افترى . وأرى أن عليه حد المفترين .

والإجماع منعقد على حرمة التفاضل عند بيع نوع من الذرة بنوع منه وسنده قياس الذرة على البر . الوارد حكمه في الحديث .

ومن يرى أن المصالح المرسلة حجة يجب العمل بمقتضاها كما سيأتي . لا يمنع أن يكون سند الاجماع مصلحة مرسلة ومثاله

أجمع الصحابة على جمع القرآن في مصحف — وسند هذا الإجماع المصلحة — لا النص ولا القياس .

وليكن معلوما أن الاجماع المستند إلى المصلحة لا يكون دليلا أبديا كغيره من الإجماعات المستندة إلى النص أو القياس . بل إذا أدى اجتهاد المجتهدين إلى أن الحكم أصبح لا يحقق المصلحة جازت مخالفتة ولو كان مجمعا عليه .

فالاجماع كان منعقداعلى عدم تسعير السلع ، وسعيدابن المسيب وعروة ابن الزبير يفتون بجواز التسعير .

والاجماع كان منعقدا على عدم جواز إعطاء الزكاة لبنى هاشم . ومالك رضى الله عنه يقول بجواز إعطائها لهم حفظاً لهم من الضياع . بعد ما تغير حال بيت المال.

وإذا كان لابد للإجماع من مستند — فعند الأشاعرة يكون الاجماع منعقدا على الدليل الموجب للحكم — وعند أكثر الفقهاء والمتكلمين ، يكون منعقدا على الحكم المستفاد من الدليل ، لأن الحكم هو المطلوب ، ولأجله انعقد الإجماع ، وينبنى على هذا أن الإجماع على موجب خبر يدل على صحة هذا الخبر عند بعض الأشاعرة ، وعند الجمهور لا يدل على صحته . لأن للعلم بصحته طريقا آخر هو النقل .

وإذا كان الإجماع لابد له من دليل يعتمد عليه ، فما فائدة الإجماع مع وجود دليل غيره يدل على الحكم ..

ذكروا أن للاجماع فائدة هى — سقوط البحث عن ذلك الدليل ، وكيفية دلالته على الحكم ، وحرمة المخالفة بعد انعقاد الإجماع ، وقد كانت جائزة قبله .

وبقى بعد ما ذكرنا من مباحث الإجماع مباحث نشير اليها ولا نعرض لتفصيلاتها اجتنابا للتطويل ، وفى كتب الأصول غناء لمن يحب من هذه المباحث : —

أولا : إذا اختلف مجتهدو العصر فى مسألة واحدة على قولين ، فهل يجوز إحداث قول ثالث فيها ؟ . مثال ذلك ، النية فى الطهارات من غسل ووضوء وتيمم ، قيل لا بد منها فى الكل ، وقيل فى البعض ، فالقول بأنها لا تعتبر فيها كلها قول ثالث . مذاهب العلماء فى ذلك ثلاثة - ١٠ — المنع مطلقاً ، رفع شيئاً مما أجمع عليه أو لم يرفع - ٢٠ — الجواز مطلقاً - ٣٠ — التفصيل بين أن يرفع شيئا مما أجمع عليه فلا يجوز . وبين ألا يرفع شيئا فيجوز — مثال ما يرفع شيئا مما أجمع عليه : الخلاف فى جواز أكل المذبوح بدون تسمية ، قال بعضهم يحل مطلقاً . كان الترك عمداً أوسهوا — وقال بعضهم لا يحل مطلقاً . فالتفصيل بين العمد والسهو لم يرفع شيئاً مما أجمع عليه القائلان أولا . بل كل قسم منه موافق لقائل — ومثال ما يرفع . الخلاف فى اجتماع الجد مع الأخوة فى الميراث . فمن ذاهب إلى أن المال كله للجد . ومن ذهب إلى أن المال بينهما . فاتفق القولان على أن للجد شيئاً . فالقول بحرمانه قول ثالث يرفع ما أجمع عليه .

ثانياً . إذا اختلف أهل العصر فى حكم . فهل يجوز لهم بعد أن يتفقوا عليه ؟ . والخلاف فيها مبنى على شىء آخر . هو أن انقراض المجمعين أى موتهم شرط فى إعتبار الإجماع . أو ليس بشرط . إن كان الاول . فلا إشكال فى جواز إتفاقهم بعد اختلافهم . وإن كان الثانى . ففى جواز اتفاقهم بعد الإختلاف مذاهب - ١ — أنه ممتنع مطلقاً - ٢ — الجواز مطلقاً ، -٣- إن لم يستقر الخلاف جاز وإلا فلا .

ثالثاً . إذا اختلف أهل عصر على قولين . فهل لمن بعدهم من المجتهدين أن يتفقوا على واحد منهما ؟ . ومثاله . أن الاتفاق حاصل على تحريم نكاح المتعة مع أن ابن عباس كان يفتى بالجواز ، إن صح مايروى عنه — أكثر الأصوليين على ان ذلك الاتفاق على أحد القولين إجماع . وبعض المتكلمين والفقهاء يرون أنه ليس بإجماع .

« القياس »

والكلام عنه يتناول : تعريفه . الاحتجاج به وشبه المخالفين أركانه . شروطه . تعليل الأحكام الشرعية . مرتبة القياس من الكتاب والسنة والإجماع .

تعريفه : القياس في اللغة التقدير . ويستلزم تسوية الشيء بما يماثله يقال . قاس الثوب بالمتر . أى قدر الثوب بالمتر مسوياً كل جزء منه بمتر . ومثله قاس الأرض بالقصبة والمسافة بالكيلو متر . وسمى كل من المتر والقصبة والكيلو متر مقياساً لأنه أداة القياس . ويقال فلان لا يقاس بفلان . أى لا يسوى به .

أما تعريفه اصطلاحا : فقد ذكروا له تعريفات تتغاير فى بعض ألفاظها . ولمعرفة سر هذا التغاير نقول .

نقل الشوكانى فى إرشاد الفحول عن أبى إسحاق أنه قال . — اختلف أصحابنا فيما وضع له اسم القياس على قولين . الأول . أنه استدلال المجتهد وفكرة المستنبط . الثانى . أنه المعنى الذى يدل على الحكم فى أصل الشيء وفرعه . .

ويقول السعد فى حاشيته على مختصر ابن الحاجب . — واعلم أن القياس وإن كان من أدلة الأحكام مثل الكتاب والسنة . إلا أن جميع تعريفاته واستعمالاته منبيء عن كونه فعل المجتهد .

ويقول صاحب مسلم الثبوت . . وإطلاق القياس على فعل المجتهد مسامحة . ويقول شارحه . لأن القياس حجة إلهية موضوعة من قبل الشارع لمعرفة أحكامه . وليس هو فعلا لأحد . لكن لما كان معرفته . بفعل المجتهد . ربما يطلق عليه مجازاً . ويقول العطار فى حاشيته على جميع الجوامع الكلام فى القياس الذى هو أحد الأدلة التى نصبها الشارع نظر فيه المجتهد أولا : —

ومفاد هذه النقول أن الرأى فى القياس مختلف . هل هو فعل المجتهد ، أو ليس فعلا للمجتهد . ؟ . ولهذا الاختلاف اختلفت العبارات فى تعريف القياس . . ولنعرف أى العبارات أقرب أو أوضح فى الكشف عن حقيقته . نعرض عملية قياس شرعى . ثم نستعرض بعضاً من التعريفات المختلفة لنرى أيها أحق بالأخذ به .

إذ ادل نص على حكم شرعى فى واقعـــة . وبأى سبيل وصل المجتهد إلى معرفـــة العلة التى بنى الشارع عليها حكمه فى هذه الواقعـــة ثم وجد واقعة أخرى لم ينص الشارع على حكمها . وباجتهاده وصل إلى أن العلة التى بنى عليها الحكم فى الواقعة المنصوص على حكمها . موجودة أيضاً فى الواقعة التى لم ينص على حكمها . وحكم بالمساواة بين الواقعتين فى الحكم بناء على تساويهما فى أساسه . الذى هو علته . فهذا الحكم بالمساواة بين الواقتين فى الحكم بناء على تساويهما فى علته . هو الذى يسمى بالقياس فى مصطلح الاصوليين : —

مثلا : قول الله تعالى « فإن أتين بفاحشة مبينة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب » دل على حكم هو تنصيف الحد على الزانية إذا كانت أمة ، ووقف المجتهد على علة هذا الحكم ، وعرف أنها الرق ، ثم وجد واقعة أخرى لم ينص على حكمها ، وهى العبد إذا زنى ، ووجد فيه العلة التى بنى عليها الحكم فى واقعة النص ، وهى الرق ، فحكم بأن العبد إذا زنى يتنصف عليه الحد كما تنصف على الأمة إذا زنت ، بناء على اشتراكهما فى علة هذا الحكم .

هذه التسوية بين الوقائع فى الحكم بناء على تساويها فى علته . هى القياس فى مصطلح الأصوليين : —

ويتضح من ذلك أن عملية القاس عبارة عن . علم بحكم شرعى فى واقعة من النص . ثم علم بعلة هذا الحكم . ثم علم بوجود هذه العلة فى واقعة لم ينص على حكمها ، متى أدرك المجتهد هذه العلوم الثلاثة فقد أدرك مساواة بين الواقعتين فيلحق مالم ينص على حكمها بما نص على حكمها .

فكل قياس لابد فيه من مساواة أولا وإلحاق ثانياً : —

من نظر إلى أن منشأ الحكم فى الفرع . إنما هو المساواة . عرفه بها .

ومن نظر إلى أن المساواة لا تفضى إلى حكم الفرع إلا بالإلحاق ، أى أن عملية القياس لا تتم إلا بالإلحاق الذى هو فعل المجتهد ، عبر عنه به . . .

ونورد تعرفين يمثل كل منهما اعتباراً من الاعتبارين . .

الأول : القياس مساواة محل لآخر فى علة حكم له شرعى . لا تدرك من نصه بمجرد فهم اللغة . فى نظر المجتهد .

ومعناه أن : القياس عبارة عن المساواة بين واقعتين فى علة الحكم الشرعى الثابت لإحداهما . بشرط أن يكون العلم بهذه العلة من طريق غير مجرد الفهم من النص أى يكون العلم بها بطريق الاستنباط ولا يكون مجرد فهم النص طريقاً للعلم بها ، إذ أن ذلك ليس من القياس .

ونوضح ذلك فنقول ، قال الله تعالى « ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤده اليك ، ومنهم من أن تأمنه بدينار لا يؤده اليك الا ما دمت عليه قائما» هذا النص يفيد ان أهل الكتاب صنفان ، صنف لو ائتمن على الكثير من المال ، رده ، وصنف لو أئمن على القليل لا يرده ، وأى عارف باللغة يسمع هذا النص يعلم منه أن الصنف الأول يرد ما ائتمن عليه إذا كان قليلا ، وأن الصنف الثانى لا يردما ائتمن عليه إذا كان كثيرا ، والعلة وهى الأمانة فى الأول وعدمها فى الثانى متحققة فى الحالتين الثانيتين . كتحققها فى الأوليين ، بل أوضح وأظهر . ولذلك يكفى فى العلم بها مجرد الفهم اللغوى لعبارة النص ، ومثل ذلك ، وان كان مساواة محل لآخر فى علة الحكم ، الا أنه لا يسمى قياسا ، لأن القياس اجتهاد . والاجتهاد استفراغ الوسع وبذل الطاقة ، وماهنا ليس كذلك ، وإنما هو مفهوم موافقة . لكونه مفهوما ومستفاداً من نفس اللفظ .

ومعنى فى نظر المجتهد ، أن هذه المساواة تعلم للمجتهد ، يدركها بإدراكه. وليست ثابتة بإثباته ، فليست فعلا له ، وشأنها شأن النص يرد عاماً مثلا ، فيعلمه المجتهد ، ويدرك عمومه . فيستنبط منه الحكم على هذا الحال ولا يقال ، إن عموم النص فعل المجتهد . وأيضا المساواة بين الواقعتين متحققة فى نظر المجتهد وتقديره هو وقد يكون واقع الأمر كذلك وقد لا يكون .

وهذا التعريف للكمال بن الهمام ، من الحنفية ، وفى معناه من حيث اعتبار القياس هو المساواة ، ما قاله ابن الحاجب ، القياس مساواة فرع الأصل فى علة حكمه . وما قاله صاحب مسلم الثبوت ، مساواة المسكوت المنصوص فى علة الحكم . وما قاله الآمدى ، هو الاستواء بين الفرع والأصل فى العلة المستنبطة من حكم الأصل .

التعريف الثانى : القياس حمل معلوم على معلوم لمساواته فى علة حكمه عند الحامل . يعنى أن القياس إلحاق واقعة معلومة بواقعة معلومة فى حكم الثانية بإثباته فى الأولى ، لتساويهما فى علة الحكم فى رأى المجتهد .

وهذا التعريف لابن السبكى ، وفى معناه ، تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع بعلة متحدة لا تدرك بمجرد اللغة . وهو لصدر الشريعة .

ويبطل بعضهم هذا التعريف بأن التعدية نتيجة القياس وثمرته ، فلا تكون عينه . ويبطله أيضاً أن من جملة شروط القياس ، تعدى الحكم الثابت بالنص بعينه . إلى فرع هو نظيره ولا نص فيه . وشرط الشىء متقدم عليه فكيف يكون أثراً له . هذا كلام فخر الإسلام .

« حجية القياس وشبه المخالفين »

نمهد للكلام عن حجة القياس بمقدمة نوجزها فيما يلى : —

يقول الإمام الشافعى فى الرسالة «كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم . وعلى سبيل الحق فيه دلالة موجودة ، وعليه إذا كان فيه حكم بعينه اتباعه ،

وإذا لم يكن فيه حكم بعينه فعليه طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد ،

وهذ كلام حق ، فإن هذه الشريعة شريعة الخلود ، وقد شرعها رب الناس لكافة الناس فى أى زمان يوجدون ، وفى أى مكان يكونون . إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها .

ومعلوم أن النصوص الواردة من الشارع هى نصوص القرآن والسنة وهى من غير شك نصوص محدودة ومتناهية . ولما كانت وقائع الناس وأقضيتهم غير محدودة ولا متناهية ، فإن الاقتصار فى تعرف الأحكام على النصوص وحدها يتنافى قطعا مع أبدية الشريعة وعمومها لكل زمان ومكان ولذلك كان من النصوص ما هو كلى لا جزئى ليعم الأزمنة والأمكنة ويشمل جميع أحوال الناس فيهما ، وكان إثبات أحكام الكليات للجزئيات ببحث الباحث وإجتهاد المجتهد، كان الاجتهاد ضرورة من ضرورات هذه الشريعة . وثابت أن النبى عليه السلام اجتهد ودرب أصحابه على الإجتهاد ، وأقر المصيب منهم على أجتهاده .

إقرأ فى كتب السيرة ما يروى أن النبى عليه الصلاة والسلام وهو يتأهب للمعركة فى غزوة بدر، قد اختار له ولأصحابه موقعا فقال له بعض أصحابه : أهذا منزل أنزلكه الله . ؟ أم هو الرأى والحرب والخديعة .؟. فقال : بل هو الرأى والحرب والخديعة . فأشاروا عليه بموقع آخر ، كان انتقالهم إليه سببا من أسباب انتصارهم .

واقرأ حديث معاذ لما بعثه النبى عليه السلام إلى اليمن وقال له . بم تقضى إذا عرض لك قضاء ؟ . قال . بكتاب الله . قال فإن لم تجد ؟ . قال . فبسنة رسول الله . قال فإن لم تجد ؟ . قال : أجتهد رأيى ولا آلوا . فضرب رسول الله فى صدره وقال . الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله لما يحبه رسول الله .

والاجتهاد أنواع والقياس نوع من هذه الأنواع .

وبعض الكاتبين يقول إن القياس دليل تؤيده الفطرة السليمة والمنطق

الصحيح ، فإن من منع من تصرف لأن فيه إضرار بالغير ، يقيس بهذا كل تصرف فيه إضرار بالغير ولا يعرف بين الناس حتى العوام اختلاف فى أن ما جرى على أحد المثلين يجرى على الآخر . .

اسمع قول العوام « إيه خيره عنه . ما هو ابن عمه ؟ . .
وكان من حق القياس نتيجة لما تقدم أن لا ينازع أحد فى قبوله والاعتماد عليه ، والعمل بمقتضاه .

ولكن على الرغم من ذلك جرى الخلاف فى الاحتجاج به ، وعدم الاحتجاج به ونبين ذلك فنقول : —

التعبد بالقياس والعمل بمقتضاه جائز عقلا عند الجمهور وبعض الشيعة وبعض المعتزلة ومنهم النظام . على أن العمل به ممتنع عقلا .

ثم إن القائلين بجواز العمل به عقلا اختلفوا فى وقوع العمل به وعدم وقوعه . فالجمهور منهم على أنه واقع بالدليل السمعى فقط . وبدليل العقل والسمع عند طائفة من الحنفية والشافعية . يقول صاحب مسلم الثبوت وذلك هو المختار : وداود والقاشانى والنهروانى على أن العمل بالقياس لم يقع : وتلخص من ذلك أن الخلاف فى مقامين : —

الأول : جواز العمل بالقياس عقلا وعدم جوازه .

الثانى : وقوع العمل به وعدم وقوعه .

أما الأول : فقد علمت أن الجواز العقلى هو مذهب الجمهور . واستندوا فى ذلك إلى انه لا يلزم من العمل به محال ، وكيف يكون العمل به محالا والاعتبار بالأمثال من قضيه العقل والمنطق . أى أن العقل والمنطق يقضيان باتحاد الحكم فى المتماثلات ، وذلك معلوم قطعاً وإنكاره مكابرة .

أما المخالفون فى ذلك . وهم كما سبق بعض الشيعة وبعض المعتزله . فيقولون .

أولا . القياس طريق غير مأمون من الخطأ ، وسلوك مثل هذا الطريق مما يأباه العقل ويمنع منه .

وثانياً . أن العمل بالقياس يخالف ما عهد من الشريعة ، إذ حاصله جمع بين المتماثلات وتفريق بين المختلفات ، والمعهود من الشريعة خلاف ذلك فإنها تفرق بين المتماثلات، كالبول والمنى. توجب الغسل من الثانى ولا توجبه من الاول. وكالغصب والسرقة توجب القطع فى السرقة دون الغصب ، وتجمع بين المختلفات كالردة والزنا من المحصن. توجب القتل بكل منهما مع ما بينهما من اختلاف وتبيح النظر إلى وجه الحرة وتحرمه إلى شعرها.. وكقتل النفس خطأ والظهار والفطر عمدا فى رمضان جمعت بينها فى إيجاب الرقبة مع ما بينها من اختلاف

وثالثاً . القياس ليس من عند الله لأن فيه اختلافا كثيراً ، وما فيه اختلاف كثير فليس من عند الله ، إقرأ قوله تعالى « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً » .

وذلك كله مردود عليهم .

أما الأول : فإن العقل إنما يمنع من سلوك طريق غير مأمون من الخطأ إذا لم يكن تقدير الصواب فيه هو الأرجح . إما إن كان ذلك فإنه لا يمنع بل يطلبه . والقياس إذ كان اجتهاداً للمجتهد « وهو من توفرت فيه أهلية خاصة للبحث والاستنباط ، كان احتمال الصواب فيه أرجح من احتمال الخطأ وكان العقل لا يمنع منه . وكيف يصح قولهم باطلاقه والاستقراء شاهد عدل على أن أكثر تصرفات العقلاء لفوائد غير متيقنة . فان ربح التاجر من تجارته غير متيقن . وعلم المتعلم من تعلمه غير متيقن . وأمثال ذلك كثير وكثير . ومع هذا لم يعرض الناس عن التجاره ولم يتخلفوا عن طلب العلم.

على أن كلامهم لو صح لعارض العمل بظواهر النصوص . فانه لوجود الاحتمالات غير مأمون من الخطأ . فما هو جوابهم فهو جواب لمخالفيهم .

وأما الثانى : فان كلامهم يدل على قصور فى النظر إذ كل إنسان يماثل غيره من أفراد نوعه فى أنه إنسان . فهل يكون مقبولا أن نحكم على زيد الرشيد بما نحكم به على بكر السفيه لأن بينهما تماثلا فى الإنسانية ؟ . أو أن نحكم على زينب بما نحكم به على محمد لتماثلهما فى الإنسانية ؟

واقع الأمر أن الشريعة إنما فرقت بين المتماثلات حين فرقت بينها لما بينها من اختلاف فى مناط الحكم ، وجمعت بين المختلفات حين جمعت لما بينها من اتحاد فى مناطق الحكم . فمناط الحكم وأساسه هو ما تعتمد عليه الشريعة فى الجمع والتفريق ولا محذور فى ذلك .

وأما الثالث فكلامهم فيه واد وما سيقت له الآيه فى واد آخر . وشتان ما بين الموضعين . فان معنى الآيه أن القرآن من عند الله لأنه لو كان من عند غيره لكان مختلفا ومتناقضا . فالمنفى إذا إنما هو التناقض والاختلاف المخلان ببلاغه القرآن وفصاحته . أما مطلق اختلاف فغير منفى لأن اختلاف الأحكام ثابت لا زيب فيه . فلا وجه لما قالوا . .

الثانى : وهو وقوع العمل به وعدم وقوعه .

علمت مما سبق أن القائلين بجواز العمل بالقياس عقلا مختلفون فى وقوع العمل به وعدم وقوعه .

وتحقيق ذلك . أن القياس منصوص العلة لم يقع خلاف فى وقوع العمل به . وإن لم يسم عند المخالفين قياسا . أما القياس مستنبط العلة ففيه وقع الخلاف — فأهل الظاهر والقاشانى والنهروانى ذهبوا إلى أن العمل بالقياس مستنبط العلة لم يقع — وجمهور العلماء على وقوع العمل به كما وقع ؟ ه ر ص

العلة . ويعرف الفريق الأول بنفاة القياس . ويعرف الفريق الثانى بمثبتى القياس .

أما المثبتون فيستبدلون بالآتى .

أولا . من القرآن قوله تعالى فى سورة الحشر « هو الذى أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب من ديارهم لأول الحشر ما ظننتم أن يخرجوا . وظنوا أنهم مانعتهم حصونهم من الله فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف فى قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدى المؤمنين . فاعتبروا يا أولى الأبصار » . وموضع الدلالة فى الآية هو قوله « فاعتبروا يا أولى الأبصار »

ووجهه . أن الله سبحانه بعد أن قص ما كان من بنى النضير الذين كفروا وبين ما حاق بهم من حيث لم يحتسبوا . قال « فاعتبروا يا أولى الأبصار » . أى فقيسوا أنفسكم بهم لأنكم أناس مثلهم إن فعلتم مثل فعلهم نزل بكم من العذاب مثل ما نزل بهم . . وهذا يدل على أن سنة الله فى كونه أن نعمه ونقمه وجميع أحكامه . هى نتائج لمقدمات أنتجتها ومسببات لأسباب ترتبت عليها — وما القياس إلا سير على السنن الإلهى . وترتيب للمسبب على سببه فى أى محل وجد فيه . وهذا هو الذى يدل عليه قوله فاعتبروا . إذ الاعتبار رد الشىء إلى نظيره . أو هو التبين . أو الانتقال والمجاوزة . .

والقياس يتحقق فيه كل من هذه المعانى . فانه . رد ما لم ينص على حكمه إلى نظيره فى مناط الحكم وأساسه ليثبت فيه حكم المنصوص . وهو تبيين . لأن التبيين المضاف إلى المخاطبين عبارة عن إعمال الرأى فى المعانى المنصوصة لإظهار حكم نظيرها . ثم هو انتقال ومجاوزة للمنصوص على حكمه إلى ما لم ينص على حكمه لاشتراكهما فى مناط الحكم . . والاعتبار بكل معانيه مأمور به . والأمر للوجوب فالقياس مأمور به . فيكون مشروعا ومعمولا به .

وثانيا . يستدلون من السنة (١) بحديث الخثعمية . وهى امرأة أتت النبى صلى الله عليه وسلم وقالت . إن أبى قد أدركته الوفاة ولم يحج . أفيجزيه إن حججت عنه ؟ . قال : أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته . أكان يجزى عنه ؟ . قالت نعم ، قال فدين الله أحق أن يقضى . ودلالته على اعتبار القياس غير محتاجة إلى بيان . وغير ذلك من أقيسة الرسول كثير وكثير . صنف الناصح الحنبلى جزء فى أقيسته صلى الله عليه وسلم . وفى أوله يقول : وقد أحصيت من هذه الأقيسة مائة قياس . وهذا الجزء موجود منه نسخة واحدة مخطوطة فى مكتبة الأزهر .

(٢) بحديث معاذ رضى الله عنه حين بعثه النبى عليه السلام إلى اليمن وقال له : كيف تقضى إذا عرض لك قضا ؟ قال بكتاب الله . قال فإن لم تجد ؟ قال بسنة رسول الله . قال فان لم تجد ؟ . قال أجتهد رأيى ولا آلو . فضرب رسول الله فى صدره وقال : الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله لما يرضى به رسول الله .

يقول الآمدى . وجه الاستدلال بحديث معاذ . أن اجتهاد الرأى لا بد أن يكون مردوداً إلى أصل وإلا كان مرسلا . والرأى المرسل غير معتبر . وذلك هو القياس .

ونقول نحن إن معاذا قرر أنه يعتمد على اجتهاده فى تعرف أحكام النوازل التى لا يكون لها حكم فى الكتاب والسنة . والقياس ليس إلا اجتهادا للمجتهد . قرر معاذ ذلك . ولم ينكر عليه الرسول . بل أقره . بل حمد الله أن وفق معاذا لما يحبه هو ويرضاه . . .

وثالثاً : يستدلون من الإجماع بما صح عن الصحابة أنهم استعملوا القياس لتعرف أحكام الوقائع التى لا نص فيها . وكان ذلك معروفا بينهم ومشهورا . ولم ينقل إنكار منكر . . .

قاس أبو بكر تعيين الإمام بالعهد على تعيينه بالبيعة . فعهد إلى عمر بالخلافة بناء على ذلك . ووافقه الصحابة .

وقاس على قتل الجماعة للواحد على سرقة الجماعة لشيء واحد . وقال لعمر حين توقف فى شأن جماعة قتلوا واحدا . أرأيت لو أن جماعة اشتركوا فى سرقة جزور . أكنت قاطعهم؟ قال نعم . وكتب إلى عامله باليمن أن اقتلهم . فوالله لو اشترك فيه أهل صنعاء لقتلتهم جميعاً .

وكتب عمر لأبى موسى الأشعرى : أعرف الأشباه والأمثال . ثم قس الأمور برأيك .

وقدر على حد الشرب بثمانين جلدة قياساً على حد القذف . وقال تعليلا لذلك : إذا شرب سكر . وإذا سكر هذى . وإذا هذا افترى . فحدوه حد المفترين . . .

أما نفاة القياس : فقد تكلم الشوكانى بلسانهم وقال :

وقد استدل المانعون من القياس بأدلة عقلية ونقلية . ولا حاجة لهم إلى الاستدلال . فالقيام فى مقام المنع يكفيهم . وإيراد الدليل على القائلين به .

وسيرا منهم على النهج الذى رسمه الشوكانى قالوا معارضة لأدلة المثبتين .

١ — الاستدلال بقوله تعالى « فاعتبروا يا أولى الأبصار » غير تام .

لأن الاعتبار ليس هو رد الشيء إلى نظيره ولا التبيين . ولا الانتقال والمجاوزة . وإنما هو الاتعاظ . لغلبة إطلاقه عليه . من ذلك قوله تعالى « إن فى ذلك لعبرة لأولى الأبصار » . « وإن لكم فى الأنعام لعبرة »

ولو كان الاعتبار هو القياس . لما صح نفيه عمن قاس ولم يتفكر فى أمر الآخرة ولم يتعظ والنفى صحيح . إذ يقال إنه لم يعتبر .

ولو سلم أن الاعتبار يصح أن يراد به القياس . فإنما يمكن فى غير هذا الموضع . لأن ترتيبه على قوله « يخربون بيوتهم بأيدهم وأيدى المؤمنين » يعين أو يرجح أن المراد به الاتعاظ . إذ لا يحسن أن يقال يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدى المؤمنين . فقيسوا الذرة على البر مثلا .

ولو سلم أن المراد به القياس . فالمراد به القياس . فى العقليات دون الشرعيات . أو نوع خاص من القياس هو ما تكون علته منصوصة . أو يكون ذلك خاصاً بمن كانوا موجودين وقت الخطاب . وكل هذه احتمالات تضعف الاستدلال بالآية إن لم تبطله .

ويرد هذا كله . أن الاتعاظ معلول الاعتبار لا حقيقته . ولذا صح ترتيبه عليه فقيل اعتبر فاتعظ . ولو كان عينه ما صح الترتيب ولا استقام الكلام .

وصحة نفى الاعتبار عن القائس الذى لم يتفكر فى أمر الآخرة إنما هى بالنظر لغفلته عما هو المقصود وليس ذلك بالنظر للقياس .

ولست أدرى أى خيال ذلك الذى هيأ لهم أن يربطوا بين قوله تعالى « يخربون بيوتهم . الخ » وبين قولهم فقيسوا الذرة على البر ؟ وهلا كانوا على الجادة فى التفكير والمنطق وقالوا : فقيسوا حالكم بحالهم. واعلموا أنكم أناس مثلهم . إن فعلتم مثل فعلهم . حل بكم مثل ما حل بهم .

ثم إن المأمور به الاعتبار المطلق . وأفراده متساويه فى نسبته إلى كل منها . فتقييده بمنصوص العلة دون مستنبطها تقييد بغير دليل . وإذ كان الخطاب عاما بصيغته فتخصيصه بالموجودين وقت الخطاب تخصيص بغير مخصص . ولا اعتبار له ...

على أنه لو سلم أن الاعتبار هو الاتعاظ كما يقولون — فإن ذلك لا ينفى دلالة الآية على الأمر بالقياس — لأن الاتعاظ انتقال من العلم بحال الغير

إلى العلم بحال المتعظ ليتجنب سبيله مخافة أن يناله ما ناله . ويكون هذا المعنى مدلول الآية عبارة . ويكون القياس بمعناه المعروف مدلولها إشارة .

وكيف لا يكون القياس وصحة التعويل عليه مستفاداً من الآية وقد رتب الله فيها الأمر بالاعتبار على ما قبله بالفاء . وهو ترتيب تقرر أنه يفيد علة ما قبل الفاء لما بعدها . وإذ كان معلوما وثابتا أن العلم بوجود العلة يستتبع العلم بوجود المعلوم . وذلك هو القياس . كانت الآية واضحة الدلالة فى الأمر بالقياس وصحة الاعتماد عليه .

٢ — وقالوا فى حديث الخثعمية . إن الرسول عليه السلام إنما ذكر دين الآدمى . لا ليقاس عليه دين الله . ولكن ليقرب إلى ذهن السائلة حصول النفع بالقضاء .

ويبطل كلامهم هذا . أنه لو لم يكن مدرك الحكم فيما سألت عنه هو القياس على دين الآدمى لما كان التعرض لذكره مفيداً . بل يكون ضربا من اللغو — وإن لم يكن هذا قياسا فليبينو لنا ماذا يكون ؟ .

٣ — وقالوا فى حديث معاذ إنه مرسل ، وخبر واحد ورد فى أمر تعم به البلوى « وهو حجية القياس » ، والمرسل ليس حجة بإطلاق عند الشافعى ، وخبر الواحد فيما تعم به البلوى ليس بحجة عند الحنفية . وإذاً فالحديث لا يصلح مستنداً باتفاق الطرفين — ولو سلم أنه يدل على صحة العمل بالقياس فانه يدل على صحة العمل بقياس تكون علته منصوصة — ولئن سلم أنه يدل على صحة العمل بالقياس مطلقاً ، فان ذلك قد كان قبل أن ينزل قوله تعالى « اليوم أكملت لكم دينكم » ، إذ أن إكمال الدين إنما يكون باشتمال الكتاب والسنة على بيان كل ما لا بد من معرفته — ولا حاجة للقياس بعد ذلك :
وهذا كلام يدفعه أن حديث معاذ وإن كان مرسلا كما يقولون ، فشرط الاحتجاج به متوفر عند الشافعى . إذ قد وردت فى هذ المعنى أحاديث كثيرة

روى أنه عليه السلام قال لمعاذ وأبى موسى الأشعرى ، وقد أنفذهما إلى اليمن بم تقتضيان ؟ فقالا : إن لم نجد الحكم فى الكتاب ولا السنة قسنا الأمر بالأمر فما كان أقرب إلى الحق عملنا به — وروى أنه عليه السلام قال لابن مسعود : « اقض بالكتاب والسنة إذا وجدتهما . فإن لم تجد الحكم فيهما فاجتهد رأيك » :

ثم هذا الحديث وإن كان خبر آحاد فقد ورد فى معناه آثار تواتر منها قدر مشترك يفيد العلم بحقية مضمونها — وحينما أخبر معاذ النبى عليه السلام أنه يعمل باجتهاده فيما لم يجد فيه نصاً . سر عليه السلام بذلك وأقره إقراراً مطلقا غير مقيد ، ومقتضاه الرضا بكل اجتهاد ، قياس وغير قياس ، قياس منصوص العلة وقياس غير منصوص العلة : (وهذا على تسليم أن منصوص العلة يسمى قياساً) . وإذاً فالتقييد بالقياس منصوص العلة تقييد لم يقم عليه دليل .. والقول بأن ذلك كان قبل نزول آية « اليوم أكملت لكم دينكم » كلام لا دقة فيه . لأن إكمال الدين كما يكون بما فى الكتاب والسنة أصالة ، يكون بما يتبعهما ، والقياس تابع إذ هو مظهر وكاشف ...

٤ — وقالوا عن استعمال الصحابة للقياس واعتبارهم له وإجماعهم على ذلك . إن ما نقل عنهم من أحكام يقال إنهم استنبطوها بالقياس ، لم يكن مرجعهم فى استنباطها هو القياس، وإنما كان الاجتهاد فى دلالات النصوص الخفية من الكتاب والسنة ، كحمل المطلق على المقيد ، والعام على الخاص. وما أشبه ذلك .

ويجاب عن هذا بأنهم يقرون أن الصحابة إجتهدوا وعولوا على اجتهادهم فى استنباط الأحكام ، والاجتهاد كما سلف أنواع . والقياس نوع من هذه الأنواع . فاعتبار غيره دونه، كلام لا يقصد به إلا المعارضة لمجرد المعارضة وإلا فكان لزاما عليهم أن يبينوا النصوص الخفية التى اجتهد فيها الصحابة فيما قالوه عن اجتهاد — وإذ لم يكن منهم شىء من ذلك ، كان كلامهم مجرد كلام

يقال : وفى نهـاية البحث نوافيك إنشاء الله بكلام يدحض حجتهم ويهـدم كل ماقالوا :

وأخيراً : فإنهم يقولون ، إن لم يتم شيء من هذه المناقضات فإن ماالستدل به المثبتون لا ينهض للاستدلال . إذ هو معارض بمـا يدل على نفى القياس والمنع من التعويل عليه ، وذلك أمور :

فمن القرآن : قوله تعالى « ونزلنا عليك الـكتاب تبياناً لـكل شيء » وقوله « ما فرطنا فى الـكتاب من شيء » وقوله « يأيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدى الله ورسوله » وقوله « إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يغنى من الحق شيئاً » وقوله « اليوم أكملت لـكم دينكم » .

والوجه من ذلك . أن هذه الآيات وغيرها تفيد أن القرآن قد حوى كل شيء يحتاج إليه النـــاس فى دينهم وبينه ، ولم يترك شيئاً من ذلك إلا بينه ووضحه — وإذاً فلا حاجة إلى القياس ، خصوصا وأنه ظنى ، والعمل بالظن منهى عنه . ولا سيما أنه عمل بما ليس قولا لله ولا لرسوله ، فيـكون العمل به تقديما بين يدى الله ورسوله ، وهو منهى عنه ، وأى حاجة إلى القياس ، وقد كمل الدين كما أخبر بذلك رب العالمين .

ومن السنة : ماروى عمر عن النبى عليه الصلاة والسلام أنه قال « ستفترق أمتى فرقا أعظمها فتنة الذين يقيسون الأمور بالرأى » .

وما روى أبو هريرة عنه عليه السلام أنه قال « تعمل هـذه الأمة برهة بكتاب الله وبرهة بسنة رسول الله ، وبرهة بالرأى ، فإذا فعلوا ذلك ضلوا وأضلوا » . . وينقل عن الصحابة وغيرهم كثير فى هذا المعنى .

نقل عن أبى بكر أنه قال حين سئل عن الـكلالة : أى سماء تظلنى وأى أرض تقلنى إذا قلت فى كتاب الله برأيى .

ونقل عن عمر أنه قال «إياكم وأصحاب الرأى فانهم أعداء الدين وأعيتهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأى فضلوا وأضلوا» ، وينقل عنه أنه قال «إياكم والمكايلة . فسئل عن ذلك فقال «المقايسة» .

ويروى عن شريح أنه قال «كتب إلى عمر فقال «اقض بما فى كتاب الله فإن جاءك ما ليس فى كتاب الله فاقض بما فى سنة رسول الله ، فإن جاءك ما ليس فى سنة رسول الله فاقض بما أجمع عليه أهل العلم ، فإن لم تجد فلا عليك ألا تقضى» .

وعن عثمان وعلى أنهما قالا «لو كان الدين بالرأى لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره» .

وعن ابن عباس أنه قال «إياكم والمقاييس . فإنما عبدت الشمس والقمر بالمقاييس .

وعن مسروق أنه قال «لا أقيس شيئا بشىء ، أخاف ان تزل قدم بعد ثبوتها» .

وكان ابن سيرين يذم المقاييس ويقول «أول من قاس إبليس» .

«وبعد» فهذا بعض مجمل مما ذكروه معارضة لأدلة مثبتى القياس .

ولو رجعت إلى مبحث السنة والكلام فى حجيتها ، لوجدت الشبه واضحاً بين نفاة القياس وبين النافين لحجية السنة فى الاستدلال بالآيات المذكورة . ونعيد هنا شيئاً مما قلناه هناك فنقول : المراد بالشىء الذى بينه القرآن ولم يفرط فيه . هو أحكام الدين العامة وتعاليمه الكلية التى ترجع إلى أصول العقائد ، من وجوب الصلاة والصوم والحج والزكاة ، وإحلال الطيبات وتحريم الخبائث والربا والفواحش ما ظهر منها وما بطن إلى ما يشبه ذلك .

يقال : وفى نهاية البحث نوافيك إنشاء الله بكلام يدحض حجتهم ويهدم كل ماقالوا :

وأخيراً : فإنهم يقولون ، إن لم يتم شىء من هذه المناقضات فإن مااستدل به المثبتون لا ينهض للاستدلال . إذ هو معارض بما يدل على نفى القياس والمنع من التعويل عليه ، وذلك أمور :

فمن القرآن : قوله تعالى «ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شىء » وقوله « ما فرطنا فى الكتاب من شىء » . وقوله «يأيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدى الله ورسوله » وقوله « إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يغنى من الحق شيئا » وقوله «اليوم أكملت لكم دينكم ».

والوجه من ذلك . أن هذه الآيات وغيرها تفيد أن القرآن قد حوى كل شىء يحتاج إليه النـــاس فى دينهم ودينه ، ولم يترك شيئا من ذلك إلا بينه ووضحه — وإذاً فلا حاجة إلى القياس ، خصوصا وأنه ظنى ، والعمل بالظن منهى عنه . ولا سيما أنه عمل بما ليس قولا لله ولا لرسوله ، فيكون العمل به تقديما بين يدى لله ورسوله ، وهو منهى عنه ، وأى حاجة إلى القياس ، وقد كمل الدين كما أخبر بذلك رب العالمين .

ومن السنة : مأروى عمر عن النبى عليه الصلاة والسلام أنه قال «ستفترق أمتى فرقا أعظمها فتنة الذين يقيسون الأمور بالرأى »

وما روى أبو هريرة عنه عليه السلام أنه قال « تعمل هذه الأمة برهة بكتاب الله وبرهة بسنة رسول الله ، وبرهة بالرأى ، فإذا فعلوا ذلك ضلوا وأضلوا » . . وينقل عن الصحابة وغيرهم كثير فى هذا المعنى .

نقل عن أبى بكر أنه قال حين سئل عن الكلالة : أى سماء تظلنى وأى أرض تقلنى إذا قلت فى كتاب الله برأيى .

ونزيد هنا أن الظن المنهى عن اتباعه، هو الظن فيما لا بد فيه من اليقين كالأمور الاعتقادية.. ومايقولونه جوابا عن العمل بظواهر النصوص. نقوله جوابا عن منع العمل بالقياس.

وكيف يتم لهم أن العمل بالقياس تقديم بين يدى الله ورسوله؟ أليس القياس كما هو ثابت، كاشفا ومظهراً لما فى الكتاب والسنة؟ إنه كذلك. فليس العمل به تقدما بين يدى الله ورسوله:

وإذا لم يكن القياس مشروعا. فأى معنى لذكر الأحكام مقترنه بعللها فى القرآن كثيرا؟: «فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم» «فبما نقضهم ميثاقهم لعناهم» «من أجل ذلك كتبنا على بنى إسرائيل أنه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد فى الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً».

بل ماذا يقولون فى قوله تعالى «قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم» ردا على من قال «من يحى العظام وهى رميم». أليس ذلك منه سبحانه قياسا لإعادة الخلق بعد الفناء، على بدء الخلق، بجامع القدرة؟ بلى إنه كذلك وإنه إرشاد من الله لعباده إلى نوع من الاستدلال يعتمدون عليه فى تعرف الأحكام التى لم ينص عليها. وكفى شاهدا على ذلك ما صح عنه عليه السلام من استعمال القياس بنفسه. وإقراره لمن رأى التعويل عليه فى تعرف الأحكام التى لا يمكن معرفتها من القرآن والسنة، حتى سلك الصحابة ومن بعدهم مسلكه، وعملوا بالقياس واعتمدوا عليه.

والقول بأن اجتهادهم كان فى النصوص الخفية. قول بعيد عن الصواب

لقد كانت بيعتهم لأبى بكر اجتهادا بالقياس. إذ قالوا رضيه رسول الله لديننا. أفلا ترضاه لدنيانا؟» فقاسوا إمامته فى أمو الدنيا على إمامته فى الصلاة بجامع الصلاحية. ولا شك أن ذلك اجتهاد منهم، وإذا كان اجتهادهم قاصرا على الفهم فى النصوص الخفية، كما يقال، فأين النص الخفى أو

الظاهر فى هذه الواقعة ؟ . بل أين النص الذى اعتمد عليه هو فى عهده بالخلافة لعمر .

والآمدى فى الجزء الرابع من الإحكام يقول . . وما نقلوه من إنكار القياس وذم الرأى فهو منقول عمن نقلنا عنهم القول بالرأى والقياس . فلابد من التوفيق بين النقلين لاستحالة الجمع بينهما والعمل بأحدهما من غير أولوية . وعندذلك فيجب حمل ما نقل عنهم من إنكار العمل بالرأى والقياس على ما كان من ذلك صادراً عن الجهالة . وما كان مخالفا للنصوص . وما ليس له أصل يشهد بالاعتبار . وما كان على خلاف القواعد الشرعية . وما استعمل من ذلك فيما تعبدنا فيه بالعلم دون الظن . والقصد من ذلك أن يبعدوا عن ساحة الرأى من لم يتأهل له . حتى لا يجترىء الناس على القول فى الدين بغير علم . فيدخلوا فى الدين ما ليس منه .

وابن القيم فى الجزء الثانى من كتابه إعلام الموقعين . تكلم عن شبه المنكرين للقياس والرأى وفندها . وذكر كثيرا من الفتاوى لأصحاب الرسول أفتوا فيها بالرأى . وكان مدار اجتهادهم فيها على القياس .

ولم ينقل عن الرسول أنه أنكر فى حياته على من اجتهد وقاس . من أصحابه . ولم ينقل عن الصحابة أن أحداً منهم أنكر على أحد شيئا من قياس الأشباه على الأشباه .

فإنكار حجية القياس غفلة عما أرشد اليه القرآن . وإنكار لما عمله الرسول وأقره وتخطئة لما سار عليه الصحابة فى اجتهادهم . وقرروه بأقوالهم وأفعالهم .

ونختم البحث بكلام نفيس قاله بن القيم فى الجزء الأول من أعلام الموقعين ص ١٥٤ وما بعدها : —

يقول تعليقاً على ما جاء فى كتاب عمر لأبى موسى الأشعرى . « ثم الفهم الفهم فيما أدلى اليك مما ورد عليك . مما ليس فى كتاب ولا سنة . ثم قايس بين الأمور عند ذلك . واعرف الأمثال ثم اعمد فيما ترى إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق » .

هذا أحد ما اعتمد عليه القياسيون فى الشريعة وقالوا هذا كتاب عمر إلى أبى موسى ولم ينكره أحد من الصحابة . بل كانوا متفقين على القول بالقياس وهو أحد أصول الشريعة . ولا يستغنى عنه فقيه . وقد أرشد الله عبادة اليه فى غير موضع من كتابه . فقاس النشأة الثانية على النشأة الأولى فى الإمكان . وجعل الأولى أصلا والثانية فرعا . . وقاس حياة بعد الموت على حياة الأرض بعد موتها . وقاس الخلق الجديد الذى أنكره أعداؤه على خلق السموات والأرض . وجعله من قياس الأولى كما جعل قياس النشأة الثانية على الأولى من قياس الأولى كذلك — وضرب الأمثال وصرفها فى الأنواع المختلفة . وكلها أقيسة عقلية ينبه بها عباده على أن حكم الشىء حكم مثله . فان الأمثال كلها قياسات يعلم منها حكم الممثل من الممثل به — وقد اشتمل القرآن على بضعة وأربعين مثلا تتضمن تشبيه الشىء بنظيره والتسوية بينهما فى الحكم وقال « وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعلقها إلا العالمون فالقياس فى ضرب الأمثال من خاصة العقل . وقد ركز الله فى فطر الناس وعقولهم التسوية بين المتماثلين وإنكار التفريق بينهما . والفرق بين المختلفين وإنكار الجمع بينهما : —

(اركان القياس وشروطه)

القياس كما سبق هو التسوية بين واقعتين فى حكم إحداهما لاشتراكهما فى علة هذا الحكم . . . ومفاد أن هذا القياس لا يتم ولا توجد حقيقته إلا إذا توافرت أمور :

الأول : المقيس عليه . ويسمى الاصل . وهو ما ورد بحكمه نص . كالبر مثلا :

الثانى : المقيس . ويسمى الفرع . وهو ما لم يرد بحكمه نص ويراد تسويته بالاصل فى حكمه . كالارز مثلا .

الثالث : حكم الاصل . وهو الحكم الشرعى الذى ورد النص به فى الاصل ويراد أن يكون حكما للفرع . كحرمة التفاضل عند المبادلة .

الرابع : العلة . وهى الوصف الذى بنى عليه حكم الاصل وبناء على وجوده فى الفرع يسوى بالاصل فى حكمه . كالطعم . أو الاقتيات والادخار فى البر مثلا : فالبر والشعير والتمر والملح . أصول لان النص «وهو الحديث» ورد بحكمها . وهو تحريم بيع بعضها ببعض إلا مثلا بمثل . يدا بيد . لعلة هى الطعم أو الاقتيات والادخار ، والارز والاذرة . والعدس والفول فروع لانه لم يرد بحكمها نص . وقد ساوت الاشياء المنصوص عليها فى أنها مطعومة أو مقتاتة ومدخرة . فسويت بها فى حكمها عند المبادلة ، وهو شرط التماثل والتقابض .

— هذه الاربعة . الاصل . والفرع . وحكم الاصل . والعلة الجامعة بين الاصل والفرع . هى أركان القياس . وشروط القياس عبارة عن مجموع شروط هذه الاركان : —

أما الاصل : فهو محل الحكم المنصوص ، وشروطه هى شروط حكمه وشروط علته . أما هو نفسه فلا يشترط فيه شىء .

شروط حكم الاصل : لتكون تعدية حكم الاصل إلى الفرع ممكنة لابد من توافر أمور فيه :

الاول : أن يكون حكما شرعيا ، عمليا ثابتا غير منسوخ . لان الكلام فى القياس الذى يكون طريقا لمعرفة حكم شرعى فى واقعة لم ينص على حكمها وهذا يقتضى حتما أن يكون المعدى حكماً شرعياً . وإذا كان القياس ظنيا فى أغلب أحواله ، كان غير معتبر فى الاعتقاد

ولما كانت الامور العملية يكفى فيها الظن كان القياس معتبرا فيها ، وكان الحكم الذى يصح أن يعدى بالقياس هو الحكم العملى ، وإذا كان القياس مقصوداً به تعدية حكم الاصل إلى الفرع ، وكان الذى يمكن أن يعدى هو الثابت ، اشترط فى حكم الاصل أن يكون ثابتا :ـ

الثانى : أن يكون ثابتا بنص من قرآن أو سنة ، سواء كان ثابتا بمنطوق النص أو بمفهومه

أما إن كان ثابتا بالإجماع ، ففى تعديته بالقياس وعدم تعديته به رأيان

وأما كان إن ثابتا بالقياس ، فلا يصح تعديته بالقياس قولا واحداً ، لان الفرع إن كان يساوى ماثبت فيه الحكم بالقياس فى العلة ، فهو يساوى واقعة النص فى نفس العلة ، ويكون الحكم الذى يعدى بالقياس هو حكم النص . ويكونان فرعين له .

وإن كان لا يساويه فى العلة فهو لا يساويه فى الحكم : وعلى ذلك لا يصح أن يقال ، يحرم التفاضل فى التفاح قياسا على الارز ، لانه إن كان يساويه فى الطعم أو الاقتيات والادخار ، فهو يساوى البر فى ذلك ، ويكون تحريم التفاضل فيه ، بالقياس على البر ، لا بالقياس على الارز ، وإن كان لا يساويه فى علة حرمة التفاضل فلا يساويه فى الحكم ، ولا يلحق به قياساً .

الثالث : ألا يكون معدولا به عن سنن القياس . وسنن القياس أن يكون حكم الأصل معقول المعنى . وتوجد علته فى محل آخر — ويتحقق العدول بالحكم عن سنن القياس فى صور :ـ

١ ــ أن يكون غير معقول المعنى . لأنه مما استأثر الله بعلم علته ولم يهد السبيل إلى إدراكها . وذلك النوع من الأحكام هو ما يعرف بالأحكام التعبدية . كأعــداد الركعــات ومقادير الزكاة . وأشواط الطواف ـ وما أشبه ذلك .

٢ ــ ألا يكون حكم الأصل مختصاً بالأصل لا يتعداه إلى غيره : ويكون ذلك فى حالين : (ا) أن تكون العلة لا يتصور وجودها فى غير محل النص كرخص السفر . فإن علة الترخص هى السفر . وهو لا يوجد فى غير المسافر فلا يترخص أصحاب الأعمال الشاقة قياساً على المسافر لعدم وجود العلة فيهم (ب) أن يكون الدليل قد قام على اختصاص الحكم بمحل النص ، ومثاله باختصاص النبى عليه السلام بصحة النكاح بلفظ الهبة ، كما يقول الشافعية أو بغير مهر كما يقول الحنفية ، ومثاله أيضا باختصاص خزيمة بن ثابت بالاكتفاء بشهادته وحده ، وسبب ذلك كما هو مذكور ـ أن النبى عليه السلام كان قد ابتاع ناقة من أعرابى وأدى اليه ثمنها ، وبعد مدة جاء الأعرابى إلى النبى عليه السلام يطلب منه الثمن ، جاحدا استيفاءه إياه ، وجعل يقول النبى هلم شهيداً : فقال النبى عليه السلام ، من يشهد لى ؟ فقال خزيمة بن ثابت ، أنا أشهد لك يا رسول الله أنك اوفيت الاعرابى ثمن الناقة ، فقال عليه السلام كيف تشهد لى ، ولم تحضرنى ؟ فقال يا رسول الله أنا أصدقك فيما تأتينى به من خبر السماء ، أفلا أصدقك فيما تخبر به من أداء ثمن الناقة ؟ فقال الرسول عليه السلام . من شهد له خزيمة فهو حسبه .

(حـ) : ألا يكون الحكم ثابتا على خلاف مقتضى شرعى . ومثاله ببقاء صوم الناسى مع انعدام ركن الصوم . وهو الكف عن المفطرات فهذا الحكم معدول به عن ما يقتضيه انعدام الركن . لأن الشىء ينعدم ولا يبقى بانعدام ركنه . . فلا يلحق بالناسى المفطر خطأ ولا المكره .

الشرط الرابع : ألا يكون دليل حكم الأصل دالا على حكم الفرع . إذ فى هذه الحالة يكون أعتبار أحدهما أصلا والآخر فرعا . ترجيحا بغير مرجع . ولا وجه له :

شروط الفرع : ١ — أن تكون العلة التى بنى عليها حكم الأصل موجودة فيه . وأن يكون وجودها فيه مساويا لوجودها فى الأصل . على معنى أن تكون موجودة فى الفرع بتمامها بحيث لا يكون اختلاف إلا بالتشخص من حيث المحل فقط . ويتحقق ذلك بوجودها فى الفرع بعينها كقياس النبيذ على الخمر فى الحرمة . بجامع الشدة المطربة . فإنها موجودة فى النبيذ بعينها نوعا لا شخصا — أو بوجودها فى الفرع بجنسها كقياس الأطراف على النفس فى ثبوت القصاص . بجامع الجناية . فإنها جنس لإتلافهما — وإنما كان ذلك شرطا لأن تعدية الحكم فرع تعدى العلة . فلا بد أن تكون موجودة فى الفرع . وإذ كان المقصود هو التسوية بين الأصل والفرع فى الحكم . وكان الحكم مبنيا على علته . كان لا بد من المساواة بين الفرع والأصل فى العلة بالمعنى الذى أوضحناه . . وهذا لا ينافى أن تكون المناسبة بين العلة والحكم فى الفرع أشد منها فى الأصل . وهو مايعرف بقياس الأولى . كقياس إعادة الخلق على بدئه بجامع القدرة على كل .

٢ — ألا يكون الفرع منصوصا على حكمه . لأن النص إن كان يفيد حكما موافقا لما يفيده القياس . فالنص كاف ولا داعى للقياس إلا أن يكون المقصود تضافر الأدلة. وإن كان مفاد القياس مخالفاً لما يفيده النص. فالنص مقدم وهو المعتبر . ولذ لا تقاس كفارة اليمين على كفارة القتل فى اشتراط الإيمان فى الرقبة المراد عتقها . لأن النص فى كفارة اليمين مطلق . فتجزى فيها الكافرة كالمؤمنة . والقياس لو تم تكون الكافرة غير مجزئه وهو خلاف النص . فيقدم النص . إذ القياس اجتهاد . ولا اجتهاد مع النص :

٣ — ألا يكون الفرع متقدما فى المشروعية عن الأصل . فلا يقاس الوضوء على التيمم فى إيجاب النية بجامع أن كلا شرط للصلاة . لأن الوضوء سابق فى المشروعية على التيمم . . وإنما اشترط ذلك لأنه لو جاز تقدمه للزم ثبوت حكم الفرع فى حالة تقدمه بغير دليل . وهو ممنوع ، ويرى بعض أنه إن أجرى مثل هذا القياس إلزاما للخصم جاز . ومثلوه بما لو تناظر حنفى وشافعى فى إيجاب النية فى الوضوء . فيقول الشافعى تأييدا لمذهبه « طهارتان . أنى تفترقان » .

٤ — ألا يتغير فيه حكم الأصل . فلا يقاس ظهار الذمى على ظهار المسلم فى إيجاب الحرمة . لأنها فى الأصل تنتهى بالكفارة كما هو النص . وفى الفرع مؤبدة لا تنتهى بالكفارة . لأنها عبادة . والكافر فى حال كفره ليس أهلا لأدائها . وبعد إسلامه ليس مطالبا بها . لأن الإسلام يجب ما قبله . وقد كانت فى الأصل منتهية إليها : —

الركن الرابع العلة : والكلام عنها يتناول تعريفها . وشروطها . وأقسامها . ومسالكها : —

تعريف العلة : العلة فى اصطلاح الأصوليين هى : الوصف الظاهر المنضبط الذى يترتب على شرع الحكم معه تحقيق مصلحة . من جلب نفع للعباد أو دفع ضرر عنهم ...

ومعناه : أن العلة عبارة عن معنى من المعانى يكون هذا المعنى ظاهراً يمكن العلم به . كالسفر وصيغ العقود . ولا يكون خفياً لا يمكن العلم به كالعمدية ... كما أن هذا المعنى يكون منضبطا . فلا يكون أمرا تقديريا يتفاوت . كالمشقة ... إذا وجد هذا المعنى فى محل . كان معه فى هذا المحل حكم يحقق مصلحة للعباد . من جلب نفع أو دفع ضر . .

وجود الحكم مع الوصف إنما كان . لأن الوصف مجرد علامة على الحكم .

وذلك رأى الجمهور. أو لأن الوصف مؤثر فى شرع الحكم بذاته. وذلك هو رأى المعتزلة. أو لأن الوصف مؤثر فى الحكم لا بذاته. كما يقول الغزالى. أو لأنه باعث عليه. كما هو رأى الآمدى . . .

كون العلة هى الوصف الظاهر المنضبط الذى يشرع الحكم معه لتحقيق المصلحة ، أمر اتفاق لا اختلاف لأحد فيه . وإنما الخلاف فى لم ترتب الحكم على وصف ؟ . ألأنه علامة عليه . ؟ أو لأنه مؤثر فيه بذاته ؟ أو لأنه باعث عليه ؟ . . .

توضيحاً لذلك بعض الإيضاح نشير فى إيجاز إلى تعليل الأحكام الشرعية . ووجه كل رأى من الآراء الأربعة السابقة فنقول : —

اقتضت حكمة الله سبحانه أن يشرع لعباده « منذ آدام » مافيه خيرهم وصلاحهم ، فى معاشهم ومعادهم ، وربط ذلك ينظم وقوانين تكفل تحقيق هذا الخير والصلاح . وإن اختلفت باختلاف الأحوال والبيئات فى العصور المتعاقبة . لكن يجمع متفرقها ، ويلم شتاتها ضابط عام . هو أنها جميعا لمصلحة العباد : —

فما إرسال الرسل مبشرين ومنذرين ، وما إنزال الكتب . إلا لهداية الخلق ونفعهم ، ودفع الضر عنهم . إقر أقول الله تعالى « رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل . . . وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين . . ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين ، ، ، كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربهم ،،، نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وأنزل التوراة والإنجيل من قبل هدى للناس ، ، ، وآتينا موسى الكتاب وجعناه هدى لبنى إسرائيل ، » فنفعهم يتحقق بالأمر ، ودفع الضر عنهم يتحقق بالنواهى . ومن ثم كانت مصالح العباد مترتبة على شرح الأحكام ، يرشد إلى ذلك قوله تعالو « كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون . . ولكم فى القصاص

حياة بأولى الألباب لعلكم تتقون .. وأذن فى الناس بالحج يأتوك رجالا وعلى كل ضامر يأتين من كل فج عميق ، ليشهدوا منافع لهم ».

ومن المصالح ما تدركه العقول وتفهم الحكمة فيه ، وذلك هو الكثير والغالب فى أحكام الشريعة... ومنها ما تقف العقول دونه ولا تدرك الحكمة فيه ، وذلك فى أحكام الشريعة قليل ، مثل تحديد أعداد الركعات فى كل صلاة ، ومثل ربط النصب فى الزكاة بمقادير متفاوتة تبعا لاختلاف النوع . وذلك النوع من الأحكام هو مايعرف بالأحكام التعبدية : —

وإذ كانت الأحكام إنما شرعت للمصالح ، وكان أغلبها يمكن فهم السر الذى من أجله شرع ، كما يفهم من قوله تعالى « ولكم فى القصاص حياة . أن الغاية من شرع القصاص ، هى المحافظة على حياة الناس . أمكننا أن نقول إن شرع القصاص تترتب عليه مصلحة ، وهكذا الشأن فى كل حكم ... فهل هذه المصلحة علة لشرع الحكم ؟ ، وإذا كانت ، فهل هى تقتضيه ذاتاً ؟ ،

جمهور العلماء على أن أفعال الله معللة بمصالح العباد ، فضلا منه وإحسانا وفرعاً عن جوده وكماله . فهو سبحانه لا يجب عليه شىء ولا يتكمل بشىء .

وعلى ذلك ، فالعلة عندهم مجرد أمارة وعلامة نصبها الشارع ليكون العلم بها طريقاً إلى العلم بالحكم .

وإذ كان المعتزله يرون وجوب الصلاح والأصلح على الله تعالى . كما هو المعروف عنهم ، ويرون أن فى الفعل صفة حسن أو قبح ذاتية ، وأنها تقتضى فيه حكما . وأن الله يجب عليه أن يرعاه فقد ذهبوا إلى أن العلة هى المؤثر فى الحكم بذاته : —

وإذ قد اقتضت حكمة الله تعالى . أن يكون الحكم إذا كان الوصف . كما يكون الإحراق عند مماسة النار وكما يكون الموت عند حز الرقبة . أى

أن الله سبحانه قد ربط بين الوصف والحكم ربطا يشبه الربط العادى. قال الغزالى ، إن العلة هى المؤثر فى الحكم . لكن لا على معنى أنه مؤثر فيه بالذات . فإنه رأى المعتزلة . ولا على معنى أن الله خلق فى الوصف القدرة على ذلك . وإنما على معنى الربط العادى بين الحكم والوصف ...

وإذ كان فى شرع الحكم تحقيق مصلحة للعبد . قال الآمدى إن العلة هى الباعث على شرع الحكم . والمقصود منه أن الوصف اشتمل على معنى خاص هو أن شرع الحكم وترتيبه عليه يحقق حكمة ومصلحة . هذه المصلحة تبعث المكلف على امتثال الحكم : —

وعلم من ذلك وجه كل من المذاهب الأربعة فى العلة . وعلم أيضاً أن المصالح هى علل الأحكام الشرعية فى واقع الأمر . وهل هذه المصالح هى العلة فى مصطلح الأصوليين ؟ أو أن العلة عندهم شىء آخر . . .

فى صدر الكلام عن العلة قلنا إنها عند الأصوليين عبارة عن الوصف الظاهر المنضبط الذى يشرع الحكم معه لتحقيق مصلحة للعباد . ومفاده أن المصلحة عندهم ليست هى العلة . وإنما هى أمر يكون ترتب الحكم عليه مفضياً إليها.. وكانت العلة هى هذا الأمر ولم تكن نفس المصلحة، لأن مصالح الناس فى أغلب أحوالها أموراً خفية غير ظاهرة . وأموراً تقديرية غير محددة ولا منضبطة . بل متفاوته ومختلفة .

فربط الأحكام بها متعذر لأن الخفى لا يعلم فكيف يشرع له حكم ؟ . ولأن المختلف الذى لا ينضبط . لا تستقيم معه الأحكام ولا تطرد . أما الوصف الظاهر المنضبط . فتشريع الحكم معه واطراده مسلم وغير محتاج إلى كلام . ولذلك كان هو العلة وخصت المصلحة المقصودة للشارع من شرع الحكم بإسم الحكمة .

« شروط العلة »

للعلة شروط اتفق على انها شروط . ووراء ما اتفق عليه أمور اختلف فى اعتبارها شروطاً وعدم اعتبارها . ولضرورة الاختصار نقتصر على المتفق عليه وهو أمور :ـ

الأول : أن تكون وصفاً ظاهراً ... وكان ذلك شرطاً لأن العلة علامة على الحكم ومعرفة له أو مؤثرة فيه أو باعثة عليه . فمن الضرورى أن تكون ظاهرة غير خفية وإلا لم تكن علامة ولا معرفة . ولم تكن مؤثرة ولا باعثة إذ ما لا يعرف كيف يكون طريقاً لمعرفة غيره ؟ . وكذلك ما لا يعرف كيف يعرف أنه هو المؤثر أو الباعث ؟ . وبناء على اشتراط هذا الشرط لا يصح التعليل بأمر خفى . فلا يكون انشغال الرحم بالجنين علة لوجوب العدة لخفائه : بل تكون العلة هى الطلاق . لظهوره . ولا يعلل نقل الملك بتراضى المتعاقدين . لخفائه . وإنما يعلل بمظنته الظاهرة وهى الصيغة .

الثانى : أن تكون منضبطة . أى معنى محدداً لا يختلف باختلاف الاشخاص والأحوال . وذلك لأن أساس القياس تساوى الفرع والاصل فى علة الحكم . وهو يستلزم أن تكون منضبطة وغير متفاوته . وإلا تعذر الحكم بتساوى الواقعتين فيها . وتعذر القياس تبعا لذلك ـ ولهذا لا يصح تعليل وجوب الزكاة بالغنى . لانه مما يختلف باختلاف الاشخاص والاحوال وإنما يعلل وجوبها بملك النصاب لعدم اختلافه . ولا يعلل قصر الصلاة فى السفر بالمشقة لعدم انضباطها . وإنما يعلل بالسفر . لتحدده وانضباطه :ـ

الثالث : أن تكون مناسبة للحكم . ومعنى مناسبة الوصف للحكم . أن يكون ترتيب الحكم على الوصف من شأنه أن يحقق مصلحة للعباد . وعلى

ذلك لا يصح التعليل بالاوصاف الطردية . وهى التى لامناسبة بينها وبين الحكم . ككون من تجب عليه الزكاه رجلا لا امرأة مثلا

الرابع : أن لاتكون العلة قاصرة على الاصل . ومعناه أن تكون وصفاً متعدياً يمكن وجوده وتحققه فى أفراد متعددة . وإنما كان ذلك شرطا لان الكلام فى العلة التى هى ركن القياس واساسه . وهى لاتكون كذلك إلا إذا كانت غير مختصة بالاصل . أى يمكن أن توجد فيه وفى غيره حتى يمكن أن يشترك فيها الفرع والاصل . وإلا كان القياس غير ممكن . فالقصر فى السفر لا يعدى إلى غير المسافر . لان العلة وهى السفر قاصرة على المسافر لاتوجد فى غيره .

« اقسام العلة »

تنقسم العلة انقسامات باعتبارات : —

التقسيم الأول : باعتبار ما يقصد الشارع تحقيقه من شرع الحكم المعلل بالعلة تنقسم إلى : —

١ — علة يشرع معها حكم لتحصيل مصلحة ضرورية للعباد .

٢ — علة يشرع معها حكم لتحصيل مصلحة حاجية للعباد .

٣ — علة يشرع معها حكم لتحصيل مصلحة تحسينية للعباد .

وذلك لان مصالح العباد منحصرة بالاستقراء فى هذه الانواع الثلاثة :

(١) الضروريات . وهى الأمور التى انتهت حاجة الناس إليها إلى حد الضرورة . أى أن حياتهم لا تقوم إلا بها . وإذا اختلت كلها أو بعضها اختل نظام حياتهم وعمتهم الفوضى . وجملة هذه الضروريات خمسة : —

حفظ الدين . وحفظ النفس . وحفظ العرض . وحفظ المال . وحفظ العقل . . وقد شرع لكل من هذه الخمسة أحكام رتبت على علل . ومن شأن هذا الترتيب أن يفضى إلى هذه المصالح ويحققها .

فالدعوة إلى الدين . والإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر . والجهاد . وأصول العبادات من صوم وصلاة وحج وزكاة . وعقاب المرتد . مما شرع لحفظ الدين . والنكاح وما يتصل به من أحكام . والقصاص من القاتل عمدا . مما شرع لحفظ النفس . وحد الزنا . وحد القذف والوعيد على إشاعة الفاحشة بين الناس . مما شرع لحفظ العرض . وحد السرقة . وتأديب الغاصب . وتضمين من أتلف مال غيره قيمة ما أتلفه أو مثله . وتحريم أكل أموال الناس بالباطل . أحكام شرعت لحفظ المال .

وشرع لحفظ العقل تحريم الخمر . وتحريم كل مسكر وما يلحق به .

(ب) الحاجيات . وهى الامور التى لم تصل حاجة الناس إليها إلى حد الضرورة . ولكنها وسيلة لتسهيل الحياة وعون على تحمل أعبائها ومشتقاتها ولو اختلت كلها أو اختل بعضها . شقت الحياة وصعب احتمالها . ولكنها لا تضطرب وتنهار كما تضطرب وتنهار بفقد الضروريات . وذلك كأنواع المعاملات والمبادلات . من بيع وإجارة وقراض ومساقاة ومزارعة . وكالأحكام التى يترخص بها تخفيفا لبعض المشاق . كقصر الصلاة الرباعية . والفطر فى رمضان دفعا لمشقة السفر والمرض . وكإباحة مالا غنى للانسان عنه . كالسلم وتضمين الصناع .

(حـ) التحسينيات : وهى الامور التى يتم بها كمال الحياة وجمالها . ومرجعها إلى مكارم الاخلاق ومحاسن العادات . كأحكام الطهارة . وستر العورة وآداب المعاملات . والنهى على الإسراف والتقتير :

وبشيء من التأمل يظهر أن هذا التقسيم فى واقع الامر . تقسيم للمصلحة التى يحققها شرع الحكم وترتيبه على علته . أولا وبالذات ، وتقسيم للعلة ، ثانيا وبالتبع ،

التقسيم الثانى : باعتبار الإفضاء إلى المقصود من شرع الحكم تنقسم إلى :

١ — ما يفضى إلى المقصود يقينا ، كالبيع إذا استجمع شروطه وأركانه فإنه يفضى قطعا إلى سد الحاجة ، إذ يترتب عليه نقل الملك ، وحل الانتفاع لكل بما ملك . .

٢ — ما يفضى إلى المقصود ظنا ، كالقتل العمد العدوان يوجب القصاص والحكمة وهى الانزجار والامتناع عن القتل ، حصولها ظنى لا قطعى ، ،

٣ — ما يفضى إلى المقصود شكا . ومثاله على وجه التقريب ، كما يقول غير واحد ، حد الشرب . ومن السهل معرفة أن هذا التقسيم كسابقة تقسيم للعلة بالتبع لا بالإصالة

التقسيم الثالث : من حيث اعتبار الشارع للوصف علة وعدم اعتباره .

وقبل أن نبين الأقسام نقول . العلة كما سبق هى الوصف الذى يترتب عليه الحكم لتحقيق المصلحة ، ولذلك كان لا بد من المناسبة بين الوصف والحكم ، وتقدم أن ذلك شرط من شروط العلة ، ومن حيث كون الوصف المناسب علة أو ليس بعلة ، انقسم المناسب إلى : —

١ — ما علم من الشارع اعتباره علة بوجه من وجوه الاعتبار ، وهى أربعة ، الأول اعتبار عين الوصف علة لعين الحكم ، ومثاله . اعتبار قتل الوارث مورثه علة فى عدم استحقاق الإرث أخذا من حديث « لا يرث القاتل » ويعرف هذا بالمناسب المؤثر . الثانى . اعتبار عين الوصف علة لحكم

من جنس الحكم الذى رتب على وفقه . ومثاله ، اعتبار الصغر علة يثبت بها للأب تزويج بنته البكر الصغيرة . الثالث : اعتبار وصف من جنس الوصف علة للحكم بعينه . ومثاله اعتبار المطر علة لإباحة الجمع بين الصلاتين الرابع . اعتبار وصف من جنس الوصف علة لحكم عن جنس الحكم . ومثاله . اعتبار تكرر أوقات الصلاة فى الليل والنهار عله لسقوط الصلاة عن الحائض أيام حيضها ... والوصف فى الأحوال الثلاثة يعرف بالمناسب الملائم .

٢ — ما علم من الشارع إلغاؤه وعدم اعتباره بوجه من وجوه الاعتبار . كجعل البنوة علة للتسوية فى الإرث بين الإبن والبنت . وجعل الإفطار فى رمضان من شخص معين علة لإيجاب نوع خاص من أنواع الكفارة . كالذى يحكى عن بعض العلماء أنه سئل عن بعض الملوك وقد أفطر عمداً فى نهار رمضان . فأفتى بأن الواجب عليه صيام شهرين متتابعين لا غير ، وليس له أن يكفر بغير الصيام . ويعرف هذا النوع بالمناسب الملغى . .

٣ — ما لم يعلم من الشارع اعتباره ولا إلغاؤه . ويعرف بالمناسب المرسل . كما يعرف بالمصالح المرسلة . وأمثلتها . والكلام عنها سيأتى بإذن الله مستوفى فى مبحث خاص : —

« مسالك العلة »

المسالك جمع مسلك وهو الطريق والدليل الذى يعرف به كون الوصف علة . ولبيان وجه الحاجة إلى ذلك نقول . —

جمهور الأصوليين على أن الأصل فى النصوص أنها معللة . وعليه فإثبات التعليل غير محتاج إلى دليل . ولما كان من الأوصاف ما يصلح أن

يكون علة . ومنها ما لا يصلح أن يكون . كانت علية الوصف بخصوصه وتعيينه علة هى المحتاجة إلى دليل — وأدلة تعيين العلة . تعرف بمسالك العلة . وهى أمور . نذكر أهمها : —

الأول النص ، أى أن يرد من الشارع نص . . قرآن أو سنة .. يدل على أن الوصف علة فتثبت علية الوصف بالنص . وتسمى العلة حينئذ العلة المنصوص عليها .. سواء كانت دلالة النص على ذلك قطعية لا تحتاج إلى نظر واستدلال . أو كانت محتملة غير قطعية .

وتكون دلالة النص على العلية قطعية . إذا كان اللفظ موضوعاً فى اللغة للعلية . كلعلة كذا . أو لسبب كذا . أو من أجل كذا أو كى يكون كذا مثلا . ومثال ذلك . قوله تعالى « من أجل ذلك كتبنا على بنى إسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد فى الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً » وقوله تعالى تعليلا لبعثة الرسل « رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل » وقوله تعالى خطاباً للنبى عليه السلام « لكى لا يكون عليك حرج » عقيب قوله . « يأيها النبى إنا أحللنا لك أزواجك اللاتى آتيت أجورهن إلى قوله ..وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها خالصة لك من دون المؤمنين » فهو صريح فى أن العلة فى ذلك هى دفع الحرج عن النبى عليه الصلاة والسلام . وكذلك قوله تعالى « فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكى لا يكون على المؤمنين حرج فى أزواج أدعيائهم إذا قضوا منهن وطرا » وقول الرسول عليه السلام « إنما نهيتكم عن إدخار لحوم الأضاحى لأجل الدافة . فكلوا وادخروا » والمذكورات وإن كانت فى واقع الأمر حكما فإن التعليل بها جائز على رأى — أو أنها اعتبرت عللا بتأويل على رأى آخر .

وتكون الدلالة على العلية محتملة غير قاطعة . إذا لم يكن اللفظ موضوعاً فى اللغة للعلية بخصوصها . كاللام فى قوله تعالى « وما خلقت

الجن والإنس إلا ليعبدون » والباء فى مثل « فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم ... ذلك بأنهم شاقوا الله ورسوله » وإن المكسورة كما فى الحديث « إنها من الطوافين عليكم والطوافات » ...

وجود العلة المنصوص عليها فى محل يستتبع ثبوت الحكم ، الذى ترتب عليها . فيه اتفاقاً . غير أن مثبتى القياس يقولون . إن الحكم فى غير محل النص ثابت بالقياس : ونفاة القياس يقولون . إنه ثابت فيه بالنص ..

والثانى : الإجماع . أى أن يقع الإجماع فى أى عصر على أن علة الحكم الفلانى هى كذا ... كالإجماع على أن ثبوت الولاية على مال الصغير . صغره متى وجدت العلة المجمع على عليتها فى محل ثبت فيه حكم العلة . فالصغر فى البكر الصغيرة يثبت للأب ولاية تزويجها ..

الثالث الإيماء : وهو قرن وصف بحكم . لو لم يكن هذا الوصف أو نظيره علة . لكان القران بينهما مستبعداً . لأنه يكون لغواً خالياً من الفائدة . وله أنواع مذكورة تفصيلا فى كتب الأصول . ومن أمثلته . قول النبى عليه السلام للأعرابى الذى قال له . واقعت أهلى فى نهار رمضان .. « اعتق رقبة » وقوله عليه السلام للخثعمية التى سألته عن حجها عن أبيها . ينفعه أو لا ينفعه ؟ . . . أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أكان يجزى عنه ؟

وقوله تعالى « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » وقوله تعالى « إن الأبرار لفى نعيم وإن الفجار لفى جحيم » وقوله عليه السلام ، للراجل سهم وللفارس سهمان » وقوله . « لا يرث القاتل » ..

فى كل من هذه الأمثلة وصف اقترن بحكم وهذا الاقتران يدل على أن الوصف علة . وإلا كان ضرباً من اللغو . فمثلا . لما قال الأعرابى للنبى . واقعت أهلى فى رمضان فقال له النبى أعتق رقبة . وجد وصف هو الوقاع .

وحكم هو التفكير . فلو لا أن الوقاع علة للتكفير . لكان ذكره معه عبثاً ولغوا خالياً من الفائدة وكذلك لو لا أن دين الآدمى نظير لدين الله . وقد أجزأه قضاء دين الآدمى فيكون كذلك قضاء دين الله عن الغير مجزئاً . لكان قوله عليه السلام .. أرأيت لو كان على أبيك دين الخ لغوا خالياً من الفائدة . ولو لا أن السرقة علة للقطع ما صح الترتيب بالفاء . ولو لا أن البر علة فى النعيم وأن الفجر علة فى الجحيم . ما حسن الجمع بينهما . ولكانت المقابلة بينهما عبثاً . وهكذا قل فى باقى الأمثلة . — وبعض الكاتبين يعد الإيماء نوعا من النص . والأمر سهل ...

الرابع المناسبة : والمراد أن يكون بين الوصف الذى يعتبر علة . وبين الحكم الذى يترتب عليه ملاءمة . أى أن ترتيب الحكم على الوصف من شأنه أن يحقق مصلحة مقصودة للشارع . ولابد فى المناسب أن يكون معتبراً بوجه من وجوه الاعتبار التى سبق ذكرها فى شروط العلة . وهذا المسلك يلجأ اليه عند عدم النص على العلة أو الإجماع عليها . ومثال ذلك قوله تعالى «ويسألونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء فى المحيض» فالأذى علة لإيجاب اعتزال النساء فى المحيض . وهو مناسب لذلك . لأن تشريع الحكم على وفقه يفيد هذا . ومثاله . كل وصف رتب الشارع على وفقه حكما من الأحكام : —

الخامس : السبر والتقسيم : السبر . الاختبار وطلب المعرفة . والتقسيم حصر الأوصاف التى تصلح أن تكون علة لحكم الأصل وترديد العلة بينها بأن يقال . العلة إما هذا الوصف أو هذا الوصف . وهكذا بين كل الأوصاف التى تصلح أن يكون العلة أحدها : — فإذا لم تكن العلة منصوصة عليها ولا مجمعاً عليها . فللوصول إلى معرفة عينها ليمكن إثبات الحكم بها فى غير محل النص . يسلك المجتهد هذا المسلك . فيحصر الأوصاف التى توجد فى واقعة النص ويصح أن تكون العلة واحداً منها . وعلى ضوء الشروط

المعتبرة فى العلة . يختبر هذه الأوصاف واحداً واحداً . فيلغى ما لا يصح أن يكون هو العلة . ويبقى ما يصح أن يكون.. وبذلك تتعين العلة . فإذا وجدت فى محل لم ينص على حكمه تعدى الحكم الثابت فى محل النص إليه . .
مثلا ورد النص بتحريم ربا الفضل فى مبادلة البر بالبر — ولم يدل نص ولا إجماع على علة هذا الحكم . ولكى يصل المجتهد إلى معرفة علة هذا الحكم . يسلك هذا المسلك . السبر والتقسيم . يبحث فى البر فيجد فيه عددا من الأوصاف يصلح واحد منها للعلية . تلك الاوصاف . هى التقدير بالكيل أو الوزن . ومجرد الطعم . والاقتيات والادخار . فيقول المالكى مثلا . إن التقدير لا يصلح للعلية وكذلك مجرد الطعم . فلم يبق إلا الاقتيات والادخار . فتعين أنه العلة . فإذا وجدت فى الارز تعدى الحكم إليه وثبت فيه حرمة التفاضل . ويقول الحنفى مثلا . إن مجرد الطعم لا يصلح علة . وكذلك الاقتيات والادخار . فلم يبق إلا التقدير بالكيل أو الوزن . فتعين أنه العلة فإذا وجدت فى القطن . حرم التفاضل فى بيع بعضه ببعض . ويقول الشافعى إن التقدير لا يصلح علة وكذلك الاقتيات والادخار . فلم يبق إلا مجرد الطعم . ويتعين أن يكون هو العلة وهو موجود فى التفاح والبطيخ فيحرم فيه التفاضل عند المبادلة .

يقول الشوكانى فى إرشاد الفحول ص ٢١٤ . ومن شروط اعتبار هذا المسلك . أن يكون حاصرا جميع الاوصاف ويكون ذلك بموافقة الخصم على هذا الانحصار أو عجزه عن إظهار وصف زائد .

وأخيرا . فان بين السبر والتقسيم وبين ما يسمى تنقيح المناط شيئا من الشبه وتنقيح المناط . وتخريج المناط . وتحقيق المناط . كلمات اصطلاحية تذكر فى مباحث القياس الاصولى . فلا بأس أن نتعرض لكل منها فى إيجاز فنقول .

تنقيح المناط : — مناط الحكم علته التى بنى عليها . وتنقيحه . تهذيبه وتخليصه من كل ما لا مدخل له فى العلية . وإنما يكون حيث تكون العلة ثابتة بالنص وتكون مشتملة على جملة أوصاف . ولم ينص على واحد منها بعينه أنه هو العلة . ومثاله قصة الاعرابى الذى قال للنبى عليه السلام . واقعت أهلى فى نهار رمضان . فأوجب النبى عليه التكفير . . فهذا يدل بالإيماء على أن العلة فى إيجاب التكفير هى ما وقع من الاعرابى . وهو مشتمل على جملة أوصاف . . . كون ما حصل وقاعا . وكونه من الاعرابى . وكونه واقع زوجته . وكون الوقاع حصل منه فى رمضان معين . فتنقيح المناط هو الذى يستعمل فى هذه الحالة . وببحث المجتهد يظهر أن كون المواقع أعرابيا لا مدخل له فى العلية . وكذلك كونه واقع زوجته . ومثلهما فى أنه لا مدخل له فى العلية . كونه واقعها فى رمضان المعين .

فلم يبق إلا الوقاع عمدا فى نهار رمضان ويتعين أنه العلة . غير أنه اختلف فى أن علته للكفارة لخصوصية فيه فلا تجب بغيره كالأكل عمدا ؟ . ذلك مذهب الشافعية والحنابلة . أو أنه إنما كان علة لإيجاب الكفارة لما فيه من انتهاك حرمة الشهر . وكما يتحقق ذلك به يتحقق بالأكل عمدا مثلا . فتجب الكفارة بكل ما يفسد الصوم عمدا . جماعا أو غيره ؟ وذلك هو اتجاه الحنفية والمالكية .

والفرق بين تنقيح المناط وبين السبر والتقسيم . أن السبر والتقسيم إنما يكون حيث لا نص على العلة . أما تنقيح المناط فإنه لا يكون إلا حيث تكون العلة منصوصاً عليها . . وإن كان فى كل منهما حصر للأوصاف .

تخريج المناط . هو الاجتهاد فى استخراج علة الحكم الذى ورد به النص ولم تثبت علته بنص ولا إجماع . ويكون ذلك بسلوك أى مسلك من مسالك العلة غير النص والإجماع . فاستخراجها بالمناسبة تخريج المناط . واستخراجها بالسبر والتقسيم تخريج المناط .

تحقيق المناط : هو البحث لإثبات العلة التى رتب عليها حكم ثبت بالنص فى واقعه لم ينص على حكمها سواء كانت ثابتة فى الأصل بالنص أو بغيره ومثاله .

ثبت أن علة الربا فى البر عند المالكية هى الاقتيات والادخار . فإذا أريد معرفة حكم العدس واللوبيا مثلا ، فإذا أثبت فيهما أو فى واحد منهما أنه مقتات ومدخر ، تعدى الحكم إليه ، وإلا فلا يعدى ؛ إثبات العلة فيهما أو فى أحدهما هو المسمى تحقيق المناط ،

وبهذا يكون قد انتهى الكلام عن الأدلة الأربعة القرآن والسنة والإجماع والقياس على وفق ما فى المنهج ، ونتبع ذلك بالكلام عن بعض الأدلة المختلف فيها . وذلك هو الاستحسان . والمصالح المرسلة . والاستصحاب . فنقول ومن الله التوفيق .

الاستحسان

الاستحسان فى اللغة عد الشىء حسناً . حسياً كان الشىء أو معنوياً

وقبل أن نبين حقيقته فى اصطلاح الأصوليين نقول :

من الأمور التى اشتهر أنها من مواضع الاختلاف بين العلماء . الاستحسان كمصدر من مصادر التشريع الإسلامى . ودليل يعتمد عليه فى تعرف الأحكام الشرعية :

والتعبير بالاستحسان كدليل لبعض الأحكام إنما يذكر أكثر ما يذكر فى كلام الحنفية من الفقهاء ، ولذلك اشتهر أنهم وحدهم هم الذين يعتبرونه كذلك :—

ثم إن الفقهاء الذين يستعملون الاستحسان كدليل . لا يطلقونه . أولا يكادون يذكرونه إلا فى مقابلة القياس . كقولهم مثلا . سؤر سباع الطير نجس قياساً ، طاهر استحسانا . وكقولهم . إذا وقف المحجور عليه للسفة على نفسه . بطل الوقف قياساً ، وصح استحسانا ، وكقولهم . إذا غسل إناء متنجس بالماء . فإنه لا يطهر قياساً . ويطهر استحسانا . وكقولهم . الاطلاع على العورات للتداوى ممنوع قياسا . جائزة استحسانا . فما هو الاستحسان . ؟ وهل اعتباره دليلا أمر مختلف فيه ؟ وإذا كان فهل هو اختلاف حقيق ؟ . وهل لا يقول به إلا الحنفية وحدهم ؟ . أو لا يقول به إلا هم والحنابلة ؟ ثم المراد بالقياس الذى يذكر فى مقابلته ؟ أهو القياس الاصطلاحى السابق تعريفه ؟ أو هو شيء آخر ؟ .

نبين ذلك كله فنقول : —

يقول الآمدى وابن الحاجب وغيرهما ، وقد اختلف فى الاستحسان فقال به الحنفية والحنابلة وأنكره الباقون ، والشوكانى فى إرشاد الفحول يقول ، ونسب القول به إلى أبى حنيفة . وحكى عن أصحابه ونسبه أمام الحرمين إلى مالك وأنكره القرطبى فقال . ليس معروفا من مذهبه . وكذلك أنكر أصحاب أبى حنيفة ما حكى عن أبى حنيفة ، .

والحق من ذلك . كما يؤخذ من تتبع مسائل الفقة فى مختلف المذاهب . أن اعتبار الاستحسان دليلا يقول به الحنفية والماليكية والحنابلة . وإن كان غير الحنفية لم يكثروا من استعماله كذلك إكثار الحنفية . . . ولم يبق غير الشافعية . هم الذين ينكرون التعويل عليه . . . وهل اختلافهم مع غيرهم اختلاف حقيق أو غير حقيقى ؟ يتضح ذلك بعد بيان حقيقية الاستحسان : —

تعريف الاستحسان عند الأصوليين :

الذى وقع لنا من ذلك تعرفات للمالكية . ذكرها الشاطبي فى الموافقات وتعريفات للحنفية . ونجتزىء من ذلك بالآتى :—

من تعريفات المالكية : . . . . . ١ — الاستحسان إيثار ترك مقتضى الدليل على طريق الاستثنا . والترخص لمعارضة ما يعارض به فى بعض مقتضياته : — وهو لابن العربى .

ومعنى هــذا . أن يكون دليل يقتضى باطراده وعمومه حكما فى وقائع متعددة . وبعض هذه الوقائع وجد فيها دليل يعارض الدليل الأول . ويثبت خلاف مقتضاه . لملابسات تتصل بهذه الواقعة . فيستثنى المجتهد هــذه الواقعة من عموم الحكم الذى يقتضيه الدليل الأول ويثبت فيها حكما يغايره . . مستندا فى ذلك إلى الدليل الخاص المعارض لعموم الدليل الأول . لما فى ذلك من جلب مصلحة تفوت لو عمل بمقتضى الدليل العام . أودفع مفسدة كذلك . . يقول الشاطبى . ومن ذلك ترك مقتضى الدليل للعرف . وتركه للمصلحة . وتركه للإجماع وتركه لرفع الحرج . . . . ونوضح ذلك بمثال . الأجير المشترك . وهو من يعمل للناس حاجاتهم بالأجر . كالخياط مثلا . أمين على ماتحت يده من حاجات الناس . وبمقتضى القواعد العامة فى الشريعة . لا يضمن مايهلك من ذلك إلا إذا ثبت أن الهلال بتعديه أو بتقصير منه . والفقه أنه يضمن استحسانا متى ثبت أن الهلاك بأمر لادخل له فيه كحريق مثلا . . مقتضى الدليل العام أنه لا يضمن . وفى هذه الحالة قد وجد ما يعارض هذا المقتضى وهو المحافظة على أموال الناس . فترك مقضى الدليل العام وهو عدم الضمان . وعمل بمقتضى الدليل المعارض وهو الحكم بالضمان .

ترك مقتضى الدليل العام والعمل بمقتضى الدليل المعارض هو الاستحسان . والدليل المعارض وهو المحافظة على أموال الناس . هو وجه الاستحسان وهو من المصالح المرسلة : أى الأمور التى لم يشهد لها من الشارع أصل بالاعتبار

ولا بالإلغاء . كما سيأتى بإذن الله ... واستيفاء الأمثلة يأتى إن شاء الله عند بيان أنواع الاستحسان : —

٣ — الأخذ بمصلحة جزئية فى مقابلة دليل كلى .... ومعناه أن يكون دليل يقضى بعمومه حكما فى وقائع متعددة . وإبقاء هذا الحكم فى بعض الوقائع يؤدى إلى فوت مصلحة من جهة أخراى أو جلب مفسدة كذلك . فيترك مقتضى هذا الدليل ويثبت فى الواقعة حكم آخر بدليل ويكون هذا الدليل مصلحة مرسلة ... ويؤيد هذا قول الشاطبى بعد ذكر هذا التعريف « ومقتضاة تقديم الاستدلال المرسل على القياس » ثم ذكر له أمثلة منها القراض وبيع العرايا . والاطلاع على العورات للتداوى . والشيخ عبد الله دراز فى تعليقه يقول إن أدلة استثناء المذكورات نصوص لا مصالح . وإنما مثاله .. لو اشترى شخص سلعة بالخيار ثم مات فاختار بعض ورثته إمضاء البيع واختار غيرهم رده . فإذا امتنع البائع من قبول نصيب الراد وقبله الباقى . قال أشهب القياس الفسخ ولكننا نستحسن الإمضاء . . . ومقتضى هذا التعريف أن الاستحسان نوع واحد هو ما يكون وجهه مصلحة مرسلة لاغير . وإذاً فالفرق بينه وبين تعريف أبن العربى واضح : —

ومن تعريفات الحنفية : ١ — الاستحسان العدول فى مسألة عن مثل ما حكم به فى نظائرها إلى خلافه لوجه يقتضى ذلك : —

ومعناه أن تكون واقعة من الوقائع لها نظير وشبيه . ثبت فى هذا الشبيه حكم بدليل . والشبه بين الواقعة ونظيرها قاض بأن يكون حكم النظير هو حكم الواقعة . فيعدل المجتهد عن هذا الحكم إلى حكم يخالفه ويثبته فى الواقعة المعينة لدليل خاص يقتضى هذا العدول . وكما قلنا سابقاً نفس العدول هو الاستحسان . والدليل الذى اقتضاه هو وجه الاستحسان وواضح من التعريف أن الحكم المعدول عنه أطلق ولم يقيد بكونه ثابتا

بدليل معين . فيصح أن يكون ثابتا بالقياس . وأن يكون ثابتاً بغير القياس من باقى الأدلة . . وكذلك وجه الاستحسان أطلق ولم يقيد فيصح أن يكون أى دليل معتبر .... ولعله من الواضح أنه لا اختلاف بين هذا التعريف وتعريف ابن العربى من المالكية إلا فى الألفاظ . وليس مثله اختلافا ....

٢ — الإستحسان تخصيص قياس بقياس أقوى منه . أو هو دليل يعارض القياس الجلى . .ومفاده أن الإستحسان نوعان ١ — أن يكون قياس يقتضى حكما فى واقعة . . وهناك قياس آخر يقتضى فى الواقعة عينها حكماً يخالف مقتضى القياس الأول فيعمل بموجب القياس الثانى لقوته . وقوته أن فى العمل به تحقيق مصلحة تفوت لو عمل بموجب القياس الأول ويكون هذا تخصيصا لعموم القياس الأول .... مثلا .

إذا وقف أرضاً زراعية ولم يذكر حقوق الرى والصرف . فالقياس ألا تدخل فى الوقف . والاستحسان يقضى بدخولها . أما القياس . فإن الوقف يشارك البيع فى أن كلا منهما إخراج ملك من مالكه . فكما لا تدخل هذه الحقوق فى بيع الأرض بغير ذكرها . لا تدخل وقف الأرض بغير ذكرها . وأما الاستحسان . فوجهه إن وقف الأرض الزراعية المقصود به الانتفاع بريعها . وهو لا يتحقق إلا بحقوق ريها وصرفها . وإذا كان المقصود من الوقف الانتفاع بالريع لا تملك العين . كان كالإجارة . وفى إجارة الأرض الزراعية تدخل حقوق الرى والصرف وإن لم تذكر . فكذلك تدخل فى الوقف وإن لم تذكر . وقياس وقف الأرض الزراعية على إجارتها وإن كان خفياً لخفاء الاشتراك فى العلة وعدم تبادره إلى الذهن . أقوى أثرا من قياسها على بيعها . وإن كان ذلك هو المتبادر . لأن القياس على الإجارة يحقق الغرض المقصود من الوقف . وهو الانتفاع بريع الوقف . والقياس على البيع يفوته ولا يحققه ...

النوع الثانى أن يكون قياس يقتضى حكما فى واقعة ويكون هذا

القياس جليا يتبادر إلى الفهم . فيترك هذا المقتضى . ويكون هذا الترك مستندا إلى دليل » . يقول الأزميرى فى المرآة موافقا غيره . وقد يكون هذا الدليل نصا . وقد يكون الإجماع . وقد يكون الضرورة . وقد يكون قياسا خفيا . والأمثلة تأتى عند بيان أنواع الاستحسان إن شاء الله .

ويؤخذ من كلام البزدوى والأزميرى أن منشأ تنوع الاستحسان إلى نوعيه السابقين . هو إطلاقه واستعماله . فإنه مرة يستعمل فى مقابلة القياس الإصطلاحى خاصة . فيكون المراد به المعنى الأول «تخصيص قياس بقياس أقوى منه » وبعبارة أخرى «قياس خفى فى مقابلة قياس جلى » ومرة يستعمل فى مقابلة الدليل العام . قياس أو غير قياس . فيكون المراد به المعنى الثانى « دليل يعارض القياس الجلى » ولعلى لم أخطىء فى هذا الفهم . ولعلى لا أكون مخطئا كذلك إذ أقرر أن الاستحسان بهذا المعنى « دليل يعارض القياس الجلى » هو الاستحسان الذى قال عنه الكرخى « هو العدول فى مسألة عن مثل ما حكم به فى نظائرها إلى خلافه لوجه يقتضى ذلك » وهو عين الاستحسان الذى عرفه ابن العربى بأنه «إيثار ترك مقتضى الدليل على طريق الاستثناء والترخص لمعارضة ما يعارض به فى بعض مقتضياته » وأنه لا اختلاف بين هذه التعريفات الثلاثة . إلا فى العبارة كما هو واضح . . . غير أن الحنفية لهم رأى فى عد وجوه الاستحسان . وللمالكية رأى يخالفه وسيأتى بيان ذلك بإذن الله عند بيان أنواع الاستحسان .

وظهر من هذه التعاريف أن القياس الذى يذكر الاستحسان فى مقابلته قد يكون هو القياس بمعناه الخاص « إلحاق أمر بآخر فى حكم لاشتراكهما فى علة هذا الحكم » وقد يكون غيره من باقى الأدلة .

حجية الاستحسان

فيما سبق عرفنا أن الحنفيـة والمالكية والحنابلة يقولون بالاستحسان

ويعتبرونه دليلا يعتمد عليه فى تعرف الأحكام الشرعية ، ويخالفهم الشافعية فى ذلك : —

أما القائلون به فمستندهم أن الأحكام الشرعية إنما شرعت كما سبق لجلب المصالح للناس أو درء المفاسد عنهم ... ولما كان اطراد القياس أو استمرار العموم قد يؤدى فى بعض الوقائع إلى تفويت مصلحة من مصالح الناس لخصوصية فى هذه الوقائع وظروف تحيط بها وتجعل الحكم فيها بموجب القياس أو العام مفوتاً لمصلحة الناس . ولما كان من مقاصد الشريعة . التيسير على الناس ورفع الحرج عنهم « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ... ما جعل عليكم فى الدين من حرج » ... ولما كان الاستحسان فى واقع الأمر . أخذا من تعريفه السابق . ليس إلا عدولا عن حكم إلى حكم تحقيقاً لمصلحة وتيسيراً للحياة على الناس . وكان هذا العدول لا بد أن يكون مستنداً إلى دليل يصح الاعتماد عليه . لما كان ذلك كله وكان الاستحسان مقصوداً منه تحقيق مقصود الشارع من تشريع الأحكام . كان حجة . وكان مصدراً من مصادر التشريع ودليلا يعتمد عليه فى تعرف الأحكام . ولا سيما أن القول به والعمل بمقتضاه يوافق ما فى القرآن نفسه ويوافق ما ثبت فى السنة عن عدول من حكم إلى حكم تحقيقاً لمصلحة . مثل « حرمت عليكم الميتة الخ مع . فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه » ومثل « نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع المعدوم وارخص فى السلم » فإنه عدول عن حكم إلى حكم بدليل . رعاية للمصلحة كما هو واضح .

أما الشافعية الذين ينكرون الاستحسان ولا يقولون بالتعويل عليه . فوجهتهم أن الاستحسان ليس إلا تشريعاً بالرأى الصرف . ثم هو مبنى على الهوى والتلذذ .. ومثل هذا تشريع وضعى لا شرعى . ومن هنا نقل مستفيضاً عن الشافعى قوله « من استحسن فقد شرع » ومعناه الظاهر أن من أثبت حكماً بالاستحسان فقد أنشأ من عند نفسه شرعاً غير معتمد فيه

إلا على رأيه هو وهواه . وليس ذلك بمستند للأحكام عند أحد من الناس وتقل عنه أيضاً « لا يجوز لمن استأهل أن يكون حاكما أو مفتياً أن يحكم ولا أن يفتى إلا من جهة خبر لازم . وذلك الكتاب أو السنة . أو ما قاله أهل العلم لا يختلفون فيه . أو قياس على بعض هذا . ولا يفتى بالاستحسان إذ لم يكن الاستحسان واجداً ولا فى واحد من هذه المعانى » .

ما قاله أهل العلم لا يختلفون فيه مراد به الإجماع . والمعنى أنه لا يجوز للحاكم ولا للمفتى أن يحكم ولا أن يفتى إلا بالقرآن أو السنة أو الإجماع أو القياس فإن هذه الأربعة هى لا غيرها . أصول الأحكام ومصادرها . والاستحسان لما لم يكن أحد هذه الأربعة . ولم يكن داخلا فى واحد منها . لم يكن من أصول الأحكام ولا من مصادرها فلا يعول عليه . ولا يكون الحكم المستند إليه حكما شرعيا . وقد بين الله سبحانه أن هذه الأربعة وحدها هى مصادر الأحكام فقال « يأيها الذين آمنو أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم . فإن تنازعتم فى شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ، ذلك خير وأحسن تأويلا » ...... والوجه من ذلك كله أن الاسحسان ليس دليلا ...

هذا .. ومما ينقل عن الشافعى انه قال : إذا أخرج السارق يده اليسرى بدل اليمنى فقطعت . القياس أن تقطع يمناه . والاستحسان ألا تقطع : وقال . أستحسن ترك شئ من نجوم الكتابة للمكاتب .... فما معنى هذا ؟ ....

لاشك أن الاستحسان عند القائلين به كما سبق . عدول عن حكم إلى حكم . أو ترك حكم إلى حكم . بدليل يقتضى هذا العدول وهذا الترك . ومن تتبع مسائل الفقه يتضح أنه لا يذكر الاستحسان . أو يندر أن يذكر إلا مقترناً بذكر وجهه ومستنده الذى هو دليل العدول والترك . وإذاً فليس الاستحسان تشريعاً بالرأى . وإذاً فلا وجه لإنكاره ....

ولم ينقل عن المنكرين للاستحسان تحديد له . وإنما أخذنا تحديده من عباراتهم فى إنكاره ومقتضى ذلك أن الاختلاف بين الفريقين . القائلين بالاستحسان والمنكرين له . ليس اختلافا حقيقياً . إذ لم يتوارد النفى والإثبات فيه على محل واحد . فإن الاستحسان الذى ينكره المنكرون بمعناه الذى يؤخذ من كلامهم . وهو التشريع بالرأى . لا يسع أحداً من المسلمين أن يقول إنه حجة يصح أن تستند إليه الأحكام الشرعية . فضلا عن أن يكون هذا قولا لبعض الأئمة من المجتهدين . فإنكار حجيته بهذا المعنى لا يخص الشافعية وحدهم بل هو رأى المسلمين جميعا ... والاستحسان الذى يقول به المثبتون لحجة الاستحسان ، إذ كان تشريعا بالدليل ، وإذ كان الكل يقول بدلالة الأدلة المذكورة ، كان لزاما على الكل أن يقول بحجية الاستحسان ، ولم يكن هناك معنى للاختلاف فيه ، ولذلك قال ابن الحاجب فى مختصره « ولا يتحقق استحسان مختلف فيه » وقال السعد فى حاشيته على التوضيح « والحق أنه لا يوجد فى الاستحسان ما يصلح محلا للنزاع » . . . . ولذلك أيضاً نقل فيما نقل . أن الاستحسان ليس دليلا مستقلا إذا ليس دليلا زائداً عن الأدلة .

وأخيراً فإن الاستحسان قد عرف من ضمن ما عرف به . بأنه دليل ينقدح فى نفس المجتهد ويعسر عليه التعبير عنه ... وهو حتى بهذا المعنى لا يصلح محلا للنزاع . لأنه إن كان المراد أنه دليل يجزم المجتهد بدلالته . فهو حجة عند الكل ولا أثر للعجز عن التعبير عنه ، غاية الأمر أنه يكون حجة فى حق المجتهد نفسه ولا يكون حجة فى حق الغير ، وإن كان معناه ، أنه متردد وشاك فى كونه دليلا أو ليس بدليل ، فلم يقل أحد بحجيته ، لا فى حق المجتهد ولا فى حق غيره من باب أولى ... وفى الجزء الأول من المستصفى ص ٢٧٤ ، كلام يؤيد ما قلنا ومنه يتضح أن الإنكار ليس إلا لتخصيص هذا النوع من الأدلة بتسميته استحسانا ، والأمر فى ذلك سهل ...

أنواع الاستحسان :

مما سبق علم أنه لا بد للاستحسان من وجه وسند . ومن تتبع الأحكام المعتمدة على الاستحسان يظهر أن هذا السند متنوع إلى أنواع .. واقتضى ذلك تنوع الاستحسان إلى أنواع :

الأول : إستحسان سنده النص . أى عدول عن حكم إلى حكم لنص يقتضى هذا العدول . ا قرآن . كما لو قال قائل : مالى صدقة . فالدليل العام يقضى بإلزامه بالتصدق بجميع ماله ، والاستحسان تخصيص ذلك بمال الزكاة ووجهه قوله تعالى « خذ من أموالهم صدقة » ، فقد خص هذا النص المال بمال الزكاة . . ب . سنة . مثل نهى رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، عن بيع المعدوم وأرخص فى السلم ، ومثله كل حكم مستثنى من أصل كلى بدليل ، كالإجارة والمزارعة والمساقاة ، وبيع العرايا ،

النوع الثانى : الاستحسان بالإجماع . ومثلوه بالإستصناع . وهو أن يتعاقد شخص مع صانع ، كنجار مثلا ، على أن يصنع له شيئاً نظير مبلغ معين ، الأصل فيه عدم الجواز ، لأن المعقود عليه غير موجود وقت العقد . والاستحسان جواز التعامل به ، لجريان التعامل به فى كل زمان من غير إنكار أحد من اهل العلم ، فكان إجماعا منهم على الجواز ، ، ومثلوه أيضا بدخول الحمام نظير أجر معين من غير تقدير لمدة المكث ولا لكمية الماء المستعمل ،

النوع الثالث : الاستحسان بالعرف ، ومن أمثلته لو حلف لا يأكل لحماً فأكل سمكا ، فإنه لا يحنث استحسانا لأن العرف لا يسمى السمك لحما ،

النوع الرابع : الاستحسان بالضرورة ورفع الحرج ، ومن أمثلته ، طهارة الإناء المتنجس بغسله بالماء فالقياس أنه لا يطهر . لأن كل ماء يصيب

فى الإناء يخالط النجس فيتنجس . ومخالطة النجس بالنجس لا تطهر . ولكن الضرورة قضت بطهارة الإناء النجس بغسله بالماء وكذلك طهارة البئر التى تقع فيها نجاسة فإنها ثابتة بالاستحسان على خلاف القياس .. ومن أمثلته العفو عن رشاش البول الذى يصيب المار فى الطريق .. ومن أمثلته أيضاً اغتفار الغبن اليسير فى المعاملات . فإنه من أكل أموال الناس بالباطل . فلا يغتفر للدليل الدال على ذلك . لكنه يغتفر استحساناً للضرورة . إذ لا يمكن الاحتراز عنه .

النوع الخامس : الاستحسان بالمصلحة . ومثاله تضمين الأجير المشترك كما سبق .

النوع السادس : الاستحسان بالقياس الخفى . وتقدم مثاله . وهو وقف الأرض الزراعية بدون ذكر حقوق الرى والصرف . فالقياس الجلى وهو قياس الوقف على البيع يقضى بعدم دخولها . والقياس الخفى وهو قياس وقف الأرض الزراعيه على إجارتها يقضى بدخولها استحساناً .

هذه الأنواع الستة هى أنواع الاستحسان .. وهل هى بجملتها أنواع له عند كل من المالكية والحنفية على السواء ، أو أن منها ما لا يقول به الحنفية ومنها ما لا يقول به المالكية . .

عند الكلام على تعريف الاستحسان . ذكرنا تعريف ابن العربى من المالكية . ونقلنا عن الشاطبى أنه قال بعد أن ذكر التعريف « ومن ذلك ترك مقتضى الدليل للعرف . وتركه للمصلحة . وتركه للإجماع . وتركه لرفع الحرج . » ويتضح من ذلك أن أنواع الاستحسان عند المالكية أربعة — استحسان سنده العرف . واستحسان سنده الإجماع . واستحسان سنده المصلحة المرسلة . واستحسان سنده رفع الحرج .

وبعد أن ذكرنا التعريف الثانى من تعريفات الحنفية نقلنا عن الأزميرى وغيره . أن الدليل الذى يكون وجها للاستحسان . قد يكون نصا . وقد يكون إجماعا . وقد يكون الضرورة . وقد يكون قياسا خفيا » . وذلك يعطى أن أنواع الاستحسان عند الحنفية أربعة أيضاً استحسان سنده النص . واستحسان سنده الإجماع . واستحسان سنده الضرورة واستحسان سنده القياس الخفى . ومن السهل بعد ذلك استخلاص ما يتفقان فيه وما يختلفان فيه .

الفرق بين الإستحسان والقياس .

بالرجوع إلى تعريف كل من القياس والاستحسان يظهر أن القياس محله واقعة لا حكم فيها . والقياس يظهر الحكم فيها . أما الاستحسان فمحله واقعة يقضى فيها دليل من الأدلة بحكم من الأحكام . ومهمة الاستحسان هى عدم إثبات هذا الحكم . وإثبات حكم آخر بدله .

الفرق بين الإستحسان والبدعة :

بيان الفرق بينهما يتوقف على معرفة حقيقية كل منهما . أما الاستحسان فقد عرفت حقيقته من تعاريفه التى أسلفنا ذكرها . وأما البدعه . فهى كما قال الشاطبى فى الجزء الأول من كتاب الاعتصام ص ١٩ .

« طريقة فى الدين مخترعة تضاهى الشرعية يقصد بالسلوك عليها المبالغة فى التعبد لله سبحانه » .

أو هى طريقة فى الدين مخترعة تضاهى الشرعية . يقصد بالسلوك عليها ما يقصد بالشرعية » . . الأول على أن البدع لا تكون إلا فى العبادات . والثانى على أنها كما تكون فى العبادات تكون أيضاً فى الأمور العادية . ومنه يؤخذون أن البدعة كما ينبىء عنه اسمها أمر يخترعه المبتدع ويوجده من ذات

نفسه على غير مثال سابق . دون أن يكون له فى هذا الاختراع مستند . وإلا لم يكن مخترعا . ولم يكن عمله بدعة . وإذ كانت البدعة كذلك لم تكن شرعية . ولم تكن من الشرع . وإن كان يقصد منها ما يقصد من أحكام الشرع وتكاليفه . والاستحسان إذ كان كما سبق عملا بالدليل المعتبر شرعا كان من الشرع وكان شرعيا . وكان بهذا الاعتبار مغايراً للبدعة ومباينا لها تمام التباين — وفى الجزء الثانى من كتاب الاعتصام ص ٩٥ . وما بعدها كلام مفيد عن الاستحسان والمصالح المرسلة . والعلاقة بين كل منهما وبين البدعة . وأمثلة عشرة لكل من الاستحسان والمصالح المرسلة فارجع إليه إن شئت والله الموفق والهادى للصواب .

« المصالح المرسلة »

المصالح المرسلة هى الأوصاف التى يكون فى ترتيب الحكم عليها وتشريعه عندها . جلب مصلحة للناس : أو دفع ضرر عنهم ولم يقم من الشارع دليل يدل على اعتبار هذه الأوصاف ولا على إلغائها : وتوضيح ذلك :

سبق فى مبحث القياس : وفى الكلام عن أقسام العلة : أن العلة تنقسم من حيث اعتبار الشارع الوصف علة وعدم اعتباره كذلك إلى :

١ — ما علم من الشارع اعتباره علة : ويكون ذلك بوجه من وجوه الاعتبار : وهى أربعة سبق بيانها .

٢ — ما علم من الشارع إلغاؤه وعدم اعتباره علة بوجه من وجه الاعتبار . وتقدم بيانه بمثاله .

٣ — ما لم يعلم من الشارع اعتباره علة بوجه من وجوه الاعتبار . ولم يعلم كذلك إلغاؤه وعدم اعتباره علة . وقلنا هناك إن هذا القسم الأخير

هو ما يعرف بالمصالح المرسلة . فهي إذا أوصاف تترتب عليها أحكام . يكون القصد من هذا الترتيب تحقيق مصلحة للخلق . غير أنه لم يرد عن الشارع ما يدل على اعتبار هذه الأوصاف عللا تترتب عليها الأحكام . ولم يرد عنه أيضاً ما يدل على عدم اعتبارها كذلك . وسميت هذه الأوصاف مصالح . لأن ترتيب الحكم عليها من شأنه أن يحقق مصلحة من مصالح الناس فهي مظنة المصلحة . وكانت مرسلة لإرسالها . أي إطلاقها وعدم تقييدها بما يدل على الاعتبار أو الإلغاء .

مثال ذلك : جمع القرآن في مصحف واحد . فانه حكم رتب على وصف هو خوف المسلمين من ضياع القرآن . بسبب موت كثير من الصحابة في حروب الردة . ومن بينهم قراء القرآن وحفاظه . . حفظ القرآن من الضياع مصلحة حققها حكم هو جمع القرآن وقد رتب هذا الحكم على وصف هو خوف المسلمين من ضياع القرآن — ولم يرد عن الشارع في هذا الوصف ما يفيد اعتباره علة بوجه من وجوه الاعتبار السابقة . ولم يرد عنه ما يفيد إلغاءه وعدم اعتباره علة . . وهذا الوصف مصلحة . لأن ترتب الحكم عليه حقق مصلحة . وهو مرسل لأنه لم يقيد بما يفيد اعتباره أو إلغاءه . .

حجية المصالح المرسلة :

معنى كون المصالح المرسله حجة . أنها أصـــول يصح الاعتماد عليها في تشريع الأحكام . أي أن المجتهد إذ وجد حادثة لم يثبت فيها حكم من الشارع بنص من نصوصه . وليس لهذه الحادثة شبيه فيه حكم : ويمكن أن تلحق به بطريق القياس ولم تجتمع كلمة المجتهدين من الأمة على حكم فيها . — ووجد فيها وصفا من الأوصاف لو رتب عليه حكم يناسبه . كان في ذلك تحقيق مصلحة للناس . من جلب نفع لهم أو دفع ضرر عنهم . . ولكن لم يرد عن الشارع ما يدل على اعتبار هذا الوصف علة . ولا مايدل

على عدم اعتباره كذلك . فانه يثبت فى الحادثة الحكم المناسب للوصف . ويكون ذلك الحكم حكما شرعيا . . .

للعلماء فى ذلك مذاهب :

الأول : منع التمسك بها مطلقا . يقول الشوكانى . وإليه ذهب الجمهور

الثانى : الجواز مطلقا وهو المحكى عن مالك . وقد حكى القول بها عن الشافعى فى القول القديم .

الثالث : إن كانت ملائمة لأصل كلى أو لأصل جزئى من أصول الشرع جاز بناء الاحكام عليها . حكاه ابن برهان فى الوجيز عن الشافعى . وقال إنه الحق المختار .

وقال إمام الحرمين : ذهب الشافعى ومعظم أصحاب أبى حنيفة إلى تعليق الاحكام بالمصالح المرسلة — بشرط الملاءمة للمصالح المعتبرة المشهود لها بالاصول .

الرابع : وهو مذهب الغزالى والبيضاوى . إن كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية جاز بناء الاحكام عليها : وإلا فلا :

وواقع الامر أن أرباب المذاهب الفقهية المعروفة يعتبرون المصالح المرسلة وقد بنوا عليها الاحكام — يعرف ذلك من يتتبع الاحكام المنقولة عنهم :

نقل الشوكانى فى ص ٢٤٢ عن ابن دقيق العيد أنه قال الذى لاشك فيه أن لمالك ترجيحا على غيره من الفقهاء فى هذا النوع. ويليه أحمد ابن حنبل . ولا يكاد يخلو غيرهما من اعتباره فى الجملة . ولكن لهذين ترجيح فى الاستعمال لها على غيرهما — قال القرافى . هى عند التحقيق فى جميع المذاهب. لانهم يقيسون ويفرقون بالمناسبات ولا يطلبون شاهدا بالاعتبار ولا نعنى بالمصلحه المرسلة إلا ذلك .. تنقيح الفصول ، ص ١٩٩

وتلخص من ذلك أن اعتبار المصالح المرسلة سندا يعتمد عليه فى إثبات الأحكام . رأى المالكية والحنابلة والشافعية والحنفية — ومن العلماء من ينكر نسبة هذا الرأى إليهم أو إلى بعضهم . وممن ينكرون هذه النسبة ابن الحاجب والآمدى .

ومما لا بد أن يكون معلوما ، أن الاختلاف فى القول بالمصالح المرسلة وعدم القول بها إنما هو فى الامور التى يدرك العقل معناها ، ويستطيع الوقوف على سر التشريع فيها ، ومن ثم فإن الأحكام التى لا مدرك للعقل فيها خارجة عن محل النزاع فالعبادات ليس فيها مجال للعمل بالمصالح المرسلة إطلاقا ، لان العقل لا يستطيع أن يفهم لم كانت الظهر مثلا أربع ركعات دون أن تكون ثلاثا أو خمسا ، ولم كان لها وقت خاص معلوم البداية والنهاية ، . وكذلك الحدود وما يشبهها من المقدرات الشرعية . ليس فيها مجال للعمل بالمصالح المرسلة . إذ لم كان حد الزانى البكر مائة دون أن يكون أقل أو أكثر ، ولم كان حد القذف ثمانين دون أن يكون أقل أو أكثر ، ولم كان الصوم فى كفارة اليمين ثلاثة أيام دون أن يكون أقل أو أكثر وإذاً . فمحل النزاع إنما هو فى المعاملات دون العبادات وما يشبهها فى عدم تعقل معناه :

دليل القائلين بالمصالح المرسلة .

يقولون . . لو لم تعتبر المصالح سندا للأحكام لخلا كثير من الوقائع من الأحكام والتالى باطل فبطل المقدم . وثبت نقيضه . وهو اعتبار المصالح . ، ونبسط ذلك فنقول . . الأحكام الشرعية عامة إنما شرعت لتحقيق للناس نفعا أو تدفع عنهم ضررا ، وشاهد ذلك تتبع الأحكام الثابتة بالقرآن والسنة والإجماع والقياس ، وقررنا سابقا أن ذلك فضل من الله سبحانه ، وفرع عن جودة وكماله — وغنى عن البيان أن نصوص القرآن والسنة متناهيه ، والإجماع

المستند إليها متناه أيضا ، إذ هو مستند إلى المتناهي — وكذلك القياس الثابت حكم أصله بواحد من الثلاثة — وإذا فنصوص الشريعة هي وما يكشف عنها متناهية — ووقائع الناس وأقضيتهم . بشاهد العيان . متجددة وغير متناهية — ولا يحط المتناهي بغير المتناهي . فإذا عرضت واقعة لا حكم فيها بواحد من الأربعة . القرآن والسنة والإجماع والقياس . ورأى المجتهد ببحثه واجتهاده أن في هذه الأوصاف مالو ترتب عليه حكم يلائمه كان محققاً لمقصود الشارع من تشريع الحكم . وجب عليه أن يعطيها هذا الحكم . ويكون ذلك حكما شرعياً . لأنه على سنن أحكام . الله ورسوله . القصد من كل تحقيق مصلحة للناس . ووجب إذاً إعتبار المصالح . والا كانت الشريعة قاصرة عن تحقيق مصالح الناس على اختلاف الأزمنة والأمكنة والبيئات بينما هي الشريعة الخالدة الباقية إلى يوم الدين . — فاعتبار المصالح إذاً . أساساً من أسس الشريعة أمر تقره الشريعة . وترضاه . بل يكاد أن يكون ضرورة من ضروراتها . إذ به يتحقق بقاؤها وخلودها . . .

ويؤيد اعتبار المصالح أساساً للتشريع . إجماع الصحابة على العمل بها . فقد حدثت بعد وفاة الرسول عليه السلام حوادث لم يقفوا فيها جامدين . وإنما شرعوا لها من الأحكام ما يحقق المصلحة . ولم يكن لهم في هذا التشريع معتمد إلا المصالح المرسلة . فالخليفة الأول أبو بكر . رضى الله عنه . جمع القرآن في مصحف واحد . وأقره الصحابة على ذلك ولم ينكر عليه أحد منهم . وليس لهذا من مستند إلا العمل بالمصالح المرسلة . يوضح ذلك قصة جمع القرآن . وهاك ملخصا لما يروى .

روى عن زيد بن ثابت رضى الله عنه . قال . أرسل إلى أبو بكر رضى الله عنه مقتل أهل اليمامه . وإذا عنده عمر رضى الله عنه . قال أبو بكر . إن عمر أتانى فقال . إن القتل قد استحر بقراء القرآن يوم اليمامة . وإنى أخشى أن يستحر القتل بالقراء في المواطن كلها فيذهب قرآن كثير . وإنى أرى أن تأمر بجمع القرآن . قال . فقلت له كيف أفعل شيئا لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال . هو والله خير . فلم يزل عمر يراجعنى في ذلك حتى شرح الله

صدري له . ورأيت فيه الذي رأى عمر . قال زيد . فقال أبو بكر . إنك رجل شاب عاقل لا نتهمك . قد كنت تكتب الوحي لرسول الله صلى الله عليه وسلم . فتتبع القرآن فاجمعه . قال زيد . فوالله لو كلفوني نقل جبل من الجبال ما كان أثقل علي من ذلك . قلت . كيف تفعلون شيئا لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم . ؟ . فقال أبو بكر هو والله خير فلم يزل أبو بكر يراجعني في ذلك حتى شرح الله صدري للذي شرح اله صدرهما . فتتبعت القرآن أجمعه من الرقاع والعسب واللخاف ومن صدور الرجال —

وكما بيناسابقاً . جمع القرآن حكم . لم يرد به نص من الشارع . ولم يثبت قياساً على أمر آخر . وقد رتب على خوف ضياع القرآن . ولم يرد عن الشارع ما يفيد اعتبار هذا الوصف علة . ولا أدل على ذلك من قول أبي بكر رضي الله عنه كيف أفعل شيئا لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم . . وكذلك لم يرد عن الشارع ما يفيد إلغاء هذا الوصف . وإلا مارتبو عليه الحكم الذي رتبوه — وهذا وحده كاف في اعتبار المصلحة . وصحة بناء التشريع عليها وكيف وقد عمل غير أبي بكر من الصحابة بالمصالح ولم ينقل عن الصحابة أنكار لشيء من ذلك . فعمر أوقع الطلاق الثلاث بكلمة واحدة وبناه على ما قال إن الناس قد تعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناة فلو أمضيناه عليهم . ثم أمضاه وأيضاً أوقف رضي الله عنه تنفيذ حدا لسرقة في عام المجاعة . وعثمان أحدث آذاناً ثانياً لصلاة الجمعة . وأعطى زوجة من طلق زوجته ثلاثا فرارا من ميراثها . حظاً من الميراث . ودون مصحفاً واحداً وجمع الناس عليه . وعلى كرم الله وجهه . حرق الرافضة . . وغير ذلك كثير وكثير من الأحكام التي شرعت بناء على المصالح — وبالإستقراء يتضح أنها كلها ملائمة للأصول المعتبرة شرعيا .

أما الذين لا يقولون بالمصالح . فهم فريقان . نفاة القياس . وبعض مثبتي القياس :

أما نفاة القياس : — فيقولون إن أحكام الشرع غير مبنية على علل منقسة تدركها عقولنا . وما نص عليه فى كتاب الله وسنة رسوله كفيل بتحقيق مصالح الناس . وما سكت عنه فهو على البراءة الأصلية التى خلق الله الأشياء عليها . ويقولون شرع الله غير محتاج إلى ما يكمله . . .

وأما النافون لاعتبار المصالح من مثبتى القياس . فيستدلون بالآتى : —

١ — الله سبحانه وهو العليم بمصالح الناس لم يتركهم سدى . بل قد شرع لهم من الأحكام ما يحقق مصالحهم . وبين لهم مصادر هذه الأحكام بياناً حاصراً فقال تعالى « يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر . ذلك خير وأحسن تأويلا » وقال « اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى » ولو كانت مصالح الناس تحتاج لأكثر مما شرعه لبينه ولم يتركه . وإلا لما كان الامتنان فى قوله « اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى » ولو كان لهذه الأحكام التى شرعها لهم مصادر غير التى بينها . لأعلمهم بها وأرشدهم اليها . لأنه بهم رءوف رحيم .

٢ — ثم إن المصالح الحقيقية للناس قد راعاها الشارع حق رعايتها . فشرع لها أحكاماً يحققها . أو دل بوجه من وجوه الدلالة على اعتبار هذه المصالح أسساً تبنى عليها الأحكام ، فالمصالح التى لم يشرع لها الشارع أحكاماً ولم يدل بوجه من وجوه الدلالة على اعتبارها من أسس التشريع . لا يصح بناء تشريع عليها . لأن الحكم المبنى عليها إذاً ليس حكما شرعياً : —

٣ — على أن المصالح المرسلة لما كانت مترددة بين الاعتبار والإلغاء . فهى محتملة لأن تلحق بالمعتبر أو بالملغى . وليس إلحاقها بأحدهما أولى من إلحاقها بالآخر . فالقول باعتبارها ترجيح بغير مرجح . . . ولا يقال إن إلحاقها بالمعتبر يرجحه أن فيه تحقيق مصلحة للناس . وذلك يتفق مع ما هو

معهود من الشريعة . لأن ذلك معارض بأن العمل بالمصالح إذ كان مرجعه إلى العقل . والإنسان مهما كمل عقله لا يأمن أن تخفى عليه بعض وجوه النفع أو الضرر .. كان احتمال الخطأ فى التشريع إذا قائما ... ثم إن فى العمل بها مجالا للاهواء والشهوات وقد يغلب على المرء هواه . فيرى المصلحة مفسدة والمضرة منفعة . فالتشريع إذا عرضة الزلل فوق أن فيه فتح باب للتشريع بالهوى — والوجه منه أن المصالح لا تصلح أساساً للتشريع :—

هذا كلامهم ونرده فى جملته ... بأن العمل بالمصالح عبارة عن ترتيب أحكام على علل لقصد معين هو تحقيق المصالح للناس . وإن كانت هذه العلل لم يرد فيها من الشارع ما يدل على اعتبار أو إلغاء . وإذ كانت الشريعة فى كل أحكامها تراعى مصالح الناس . وتسعى دائما لتوفير الخير لهم ودفع الضرر عنهم . كان التشريع للمصالح محققا مقصود الشارع . وأرجو ألا أكون قد ملت عن الصواب إذ أقول إن العمل بالمصالح حينئذ طاعة لله ولرسوله فيكون العمل بها شرعيا . وتكون الأحكام الثابتة بناء عليها أحكاما شرعية وعليه فحصر مصادر الأحكام فيما بينته الآية ليس فيه ما يدل على عدم اعتبار المصالح ... وعدم ورود ما يدل على اعتبار الوصف علة لا يقتضى إهداره وإلا كان على الشارع وهو الذى تكفل بتحقيق الخير لعباده وراعى مصالحهم أن يبين لهم عدم اعتبار هذا الوصف . لأنه بهم رءوف رحيم . ولأن عناية الشريعة بدرء المفاسد أشد من عنايتها بجلب المصالح . ولهذا لا يقال . لو كان معتبرا . أو لو صح اعتباره لبين لهم ذلك :—

ثم إن كون هذا الوصف مترددا بين المعتبر والملغى . لا يقتضى عدم اعتباره لأن كونه لتحقيق مصلحة يرجح إلحاقه بالمعتبر .. وخصوصا إذا علم أن المصالح التى ألغاها الشارع لم يلغها بعنوان أنها مصلحة . وإنما ألغاها لمفسدة تترتب عليها . تساويها أو ترجح عليها . وفوق هذا فان ما ألغاه الشارع من المصالح قليل أو نادر إذا قيس بالمصالح المعتبرة . وإذا تردد أمر بين أمرين

أحدهما أعم وأغلب من الآخر فالأوجه إلحاقه بالأعم الأغلب ... وهذا وإن لم يقتض الجزم بحملها على المصالح المعتبرة فانه لا يمنع ظهور هذا الحمل ورجحانه ... ومثله كاف فى الأحكام العملية .

والقول بأن العمل بالمصالح يعرض التشريع للخطأ والزلل . كلام لا دقة فيه . إذ من هو الذى يصل عمله إلى أن هذا الوصف من قبيل المصالح المرسلة ؟ . أى من الأمور التى لم يرد فيها من الشارع ما يدل على اعتبار أو إلغاء . لا شك أنه المجتهد ، وإذا فاحتمال الخطأ . وإن كان قائما ، غير أنه لا يفيد عدم التعويل على المصالح ، لأن ذلك هو الشأن فى الاجتهاد سواء كان اجتهاداً فى العمل بالمصالح ، أو كان اجتهاداً فى غيره ، ولم يقل أحد إن احتمال الخطأ فى الاجتهاد مانع منه ، أو ذلك هو ما نعرفه نحن على الاقل ، وإذا كان الذى يعمل بالمصالح إنما هو المجتهد فقد انتفى القول بأن فى ذلك فتح باب للتشريع بالهوى ، وذلك من الوضوح بمكان ، وخصوصا إذا قررنا أنه لا تعتبر المصلحة إلا إذا كانت ملائمة الاصل من الاصول المعتبرة شرعا .
ولعله يكون أدق وأبعد عن الشبهة لو درجنا على مذهب الغزالى وهو أن المصلحة لا تعتبر إلا إذا كانت ضرورية قطعية كلية ، وتقدير ذلك مرجعه لاهل الاجتهاد

وأخيراً فى الجزء الثانى من الاعتصام ص ٩٩ أمثلة عشرة للمصالح المرسلة ، فليرجع اليه من يريد

« الاستصحاب »

الاستصحاب فى اللغة طلب المصاحبة ... وفى اصطلاح الأصوليين ، إثبات حكم فى الزمن الحاضر بناء على ثبوته فى الزمن الماضى ، حتى يقوم دليل على تغييره — وفى عده دليلا تثبت به الاحكام خلاف بين الاصوليين :—

يرى المالكية والحنابلة وأكثر الشافعية والظاهرية ، أنه حجة سواء كان فى النفى أو فى الإثبات ،

ويرى أكثر الحنفية والمتكلمين ، كابى الحسين البصرى وغيره أنه ليس بحجة ، أما القائلون بحجيته فيستدلون بأن ما ثبت وجوده أو عدمه فى حال ولم يظن طرو معارض يعارضه ويغيره ، فبقاؤه مظنون ضرورة ، والظن متبع فى الشرعيات . . . وإنما كان مظنون البقاء ضرورة لوجوه

الاول : لولا أن ما ثبت وجوده يكون مظنون البقاء مالم يرد ما يغيره ما تقررت معجزة أصلا وبيان ذلك ، أن المعجزة أمر خارق للعادة ، والعادة تكرر وقوع الشىء على وجه مخصوص تكرراً يقتضى أنه لو وقع لا يقع إلا على ذلك الوجه ، فلو لم يكن اعتقاد وقوعه على الوجه المخصوص أرجح من إعتقاد وقوعه على خلاف ذلك الوجه . بأن جاز تغيره لم تكن العادة عادة ولم تكن المعجزة خارقة للعادة فلا تتحقق .

الثانى : أن يكون عبثاً ما يقع من الناس من مراسلة من فارقوهم ، والاشتغال بما يستدعى زمانا من زراعة وتجارة ونحوهما . ومن إرسال الودائع والهدايا من بلد إلى بلد . بل لما جازت الشهادة بدين فى الحال على من أقر به فى زمن سابق . لولا أن الاستصحاب معتبر وأنه يفيد ظن بقاء ما كان كما كان ، لكان ذلك وما يشاكله عبثاً وسفهاً ، ولا يقول بذلك أحد .

الثالث : أن يكون من شك فى طلاق زوجته ، كمن شك فى زواج إمرأة يحرم الاستمتاع على كل منهما . أو يباح لكل منهما . والاجماع منعقد على الفرق بين الحالين . فإن من شك فى الزوجية إبتداء حرم عليه الإستمتاع إجماعا .. ولو ظن دوام الزوجية وشك فى الطلاق جاز له الاستمتاع إجماعا . وليس بين الحالين من فرق إلا إستصحاب عدم الزوجية فى الأولى .

واستصحاب الزوجية فى الثانية ، فلولم يعتبر الاستصحاب للزم استواء الحالين ... والإجماع على خلاف ذلك .

ثم يقولون . إن الباقى راجح على عدمه . فيجب العمل به إتفاقا . وإنما كان بقاء الباقى راجحاً على عدم بقائه . لأن بقاء الباقى لا يتوقف على شيء أكثر من وجود الزمان المستقبل ومقارنة ذلك الباقى له . وجوداً كان أو عدماً . وأما عدم ما كان فيتوقف على :

١ — وجود الزمان المستقبل .

٢ — تبدل العدم بالوجود أو الوجود بالعدم ، وذلك محتاج إلى سبب وشرط جديدين .

٣ — مقارنة ذلك الوجود أو العدم لذلك الزمان . وغير خفى أن تحقق ما يتوقف على أمرين أغلب وأرجح من تحقق على ما يتوقف على ذينك الأمرين وثالث معهما . وإذا فالاستصحاب معتبر .

أما المنافون لحجية الاستصحاب : فيقولون ، الأحكام الشرعية لا تثبت إلا بدليل من الشارع ، وأدلته منحصرة ، وليس الاستصحاب واحد منها ،

وجواب هذا : أن دليل الشرع إنما يحتاج إليه فى إثبات الحكم إبتداء . أما بقاؤه فيكفى فيه الاستصحاب ، ولو سلم أن البقاء محتاج أيضاً إلى دليل فالانحصار فى الأربعة ممنوع . إذا لاستصحاب دليل بما تقدم .

ويقولون ثانياً : لو كان الاستصحاب معتبراً ويفيد بقاء ما كان على ما كان ، لكانت البينة من المنكر أولى بالقبول من بينة المدعى ، لأن البينة من المنكر مؤيدة باستصحاب البراءة الأصلية ، وقبول البينة من المنكر باطل للاتفاق على أنها إنما تقبل من المدعى فقط .

ويرد هذا . أن ذلك إنما يلزم لو كانت البينة من كل منهما محصلة للظن وتأيدت بينة المنكر باستصحاب البراءة ، وليس الأمر كذلك ، إذ الظن إنما يحصل ببينة المدعى لاغير ، لأنه يبعد غلطه بظن المعدوم موجوداً ، أما المنكر فلا يبعد غلطه بظن الموجود معدوماً ؛ على أن المدعى يدعى العلم بالوجود ، وله طـــــرق قطعية . أما المنكر فإن طريقه وهو عدم العلم ظنى ، فلم يلزم ما قالوا .

وأخيراً فإن من العلماء من يرى أن الاستصحاب حجة على المجتهد فيما بينه وبين الله تعالى فإذا لم يجد دليلا سواه جاز له التمسك به ولا يكون حجة على الخصم عند المناظرة ، وينقل عن أكثر الحنفية القول بأنه حجة للدفع لا للإثبات ،

ثم إن للاستصحاب أنواعا مذكورة فى كتب الأصول يمنعنا الاختصار من ذكرها .

وبناء على القـول باعتبار الاستصحاب تقررت فى الشريعة المبادئ الآتية :

١ — الأصل بقاء ما كان على ما كان حتى يثبت ما يغيره .

٢ — أن كل شىء لم يقم دليـــــل معين على حكمه فهو على الإباحة الأصلية بناء على أن الأصل فى الأشياء الإباحة .

٣ — ما ثبت يقينا لا يزول بالشك : وبالرجوع إلى كتب الفقه يمكن الوصول إلى كثير من الأحكام التى بنيت على كل من هذه المبادىء .

« التعارض والترجيح »

لما كانت الأحكام الشرعية إنما تعلم من الأدلة . وكان من الأدلة ما هو ظنى فى ثبوته أو فى دلالته أو فيهما معاً . وكانت الأدلة الظنية مجالا

لأن يكون بينها تعارض . ولما كان الوصول إلا عين الحكم حينئذ متعذراً إلا بعد إزالة ما بين الدليلين . من تعارض . لما كان ذلك كله . وكان من بين الطرق التي يزول بها التعارض بين الدليلين . الترجيح . وكان جلياً توقفه على معرفة حقيقة التعارض . والترجيح ، وما به يكون الترجيح . وهو المرجحات... كان مناسباً جداً تعقيب الكلام عن أدلة الأحكام بالكلام عن التعارض والترجيح . ولاسيما أنها كالأدلة جزء من حقيقة علم أصول الفقه كما سبق في تعريفه .

التعارض : في اللغة التقابل على سبيل التمانع . تقول . عرض لي كذا . إذا استقبلك ما يمنعك عما قصدته . ومنه سمي السحاب عارضاً . لأنه يمنع شعاع الشمس وحرارتها من الاتصال بالأرض .

والتعارض في إصطلاح الأصوليين : اقتضاء كل من الدليلين عدم مقتضى الآخر . ومعناه أن يكون دليلان يقتضي كل منهما حكما في محل يخالف ما يقتضيه الآخر فيه . فمثلا . قول الله تعالى « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » وقوله تعالى « وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن » دليلان بينهما تعارض . لأن الأولى تجعل عدة المطلقة ثلاثة قروء. سواء كانت حاملا أو غير حامل . والثانية تقضي بأن عدة الحامل وضع الحمل . سواء كانت عدتها من طلاق أو وفاة . فبينهما تعارض في المطلقة الحامل . إحداهما تجعل عدتها ثلاثة قروء والثانية تجعل عدتها وضع الحمل وكذلك قوله تعالى « فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن » قرىء بتسكين الطاء وتخفيف الهاء . وقرىء بتشديدهما . وبين القراءتين تعارض . لأن قراءة التخفيف تبيح الوطء بعد انقطاع الحيض وقبل الاغتسال . والثانية تمنعه إلا بعد الإغتسال — وكذلك قوله تعالى « كتب عليكم القصاص في القتلى . الحر بالحر والعبد بالعبد ـ الآية » وقوله صلى

الله عليه وسلم « ألا لا يقتل مسلم بكافر » بينهما تعارض فى المسلم إذا قتل كافراً . الآية توجب القصاص والحديث ينفيه .

وكذلك قوله تعالى « كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والاقربين » وقوله عليه الصلاة والسلام « ألا لا وصية لوراث » بينهما تعارض فإن الآية توجب الوصية للوالدين والاقربين . والحديث ينفيها .

وقول النبي عليه السلام « الأيم أحق بنفسها من وليها والبكر تستأذن وإذنها صماتها » .

وقوله عليه السلام « أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل » حديثان بينهما تعارض فى الثيب إذا وليت بنفسها عقد زواجها . الأول يجيزه والثانى يمنعه ووقف الأرض الزراعية . يشبه البيع فى أن كلا منهما إخراج ملك من مالكه . ويشبه إجارتها فى أن المقصود من كل الانتفاع بريع الأرض . شبه الوقف بالبيع يلحقه به قياساً . وشبهه بالإجارة يلحقه بها قياساً : وبين القياسين تعارض فى حقوق الرى والصرف إذا لم تذكر فى الوقف . القياس على البيع يقتضى ألا تدخل . والقياس على الإجارة يقضى بأن تدخل .

هذه بعض الأمثلة للتعارض بين الادلة الشرعية : —

وأى أنواع الادلة يجرى بينها التعارض ؟ . نبين ذلك فنقول : —

الأدلة متنوعه إلى أدلة قطعيه وأدلة ظنية ..

أما الادلة الظنية فقد يكون بينها تعارض . هـــذا متفق عليه ولا اختلاف فيه .

وأما إن كان الدليلان قطعيين . أو كان أحدهما قطعياً والآخر ظنياً . فهل يكون بينهما تعارض ؟

عبارة صاحب مسلم الثبوت . ج . ٢ . ص ١٨٩ تفيد أنه كما يكون بين الظنين يكون بين القطعيين . وبين القطعي والظني . ـ وهي طريقة الحنفية :ـ

أما الشافعية . فعلى أنه لا تعارض إلا بين ظنيين فقط . أما بين قطعي وقطعي . أو بين قطعي وظني . فلا يكون تعارض ، والسعد في حاشيته على التوضيح متفق مع الشافعية : —

ولنا أن نسأل ، هل بين الطريقتين خلاف ؟ .

الجواب : التعارض معناه التقابل على سبيل التمانع . بحيث يقتضي كل من الدليلين في المحل الواحد والزمان الواحد حكماً يناقض ما يقتضيه الآخر . . وهو بهذا المعنى لا يكون بين الأدلة الشرعية أصلا . إذ يستحيل على الشارع ، وهو العليم الحكيم . أن يشرع حكمين في محل واحد وزمن واحد بدليلين مختلفين . إذ هو جمع بين متناقضين وإنه محال .

وإذاً ، فما يخال من تعارض بين الأدلة الشرعية ، إنما هو تعارض في ظاهر الحال فقط . إما للجهل بالتاريخ . أو للخطأ في فهم المراد ، ، أو للخطأ في مقدمات القياس .

ومتى كان التعارض على هذا الوجه . فواضح جداً أنه يجرى بين القطعيين ، وبين القطعي والظني ، كما يكون بين الظنيين . . .

ويمكننا أن نقول ، إنه لا اختلاف بين الطريقتين . طريقة الحنفية وطريقة الشافعية ، بل بينهما توافق والتئام . وأن التعارض المنفي في الصورتين اللتين لم يقل بالتعارض فيهما الشافعية . إنما هو التعارض في نفس الأمر وواقع الحال ، أما التعارض بالتفسير الذي قلنا فهو ممكن ، بل واقع في الصورتين :ـ

ونقول أيضاً إن التعارض الذي ينفيه الشافعية بين القطعيين ، وبين

القطعى والظنى، إنما هو التعارض الذى يكون معه ترجيح فقط ، أما التعارض الذى لا يكون معه ترجيح ، فهم قائلون به . غاية الأمر أنه لا يأخذ حكم التعارض العام ، فيجرى فيه الجمع بين الدليلين . لأن الجمع غير ممكن فى صورة من الصورتين ، فإن المتأخر ناسخ إن علم ، وإلا فأحدهما ناسخ قطعاً ،

وإليك عبارة الغزالى فى المستصفى ج ٢ ، ص ٣٩٣ ، تؤيد ذلك : « الترجيح إنما يجرى بين الظنيين ، لأن الظنون تتفاوت بالقوة ولا يتصور بين معلومين « قاطعين » إذ ليس بعض العلوم أقوى وأغلب من بعض . وإن كان بعضها أجلى وأقرب حصولا وأشد استغناء عن التأمل . لكن بعد الحصول محقق يقينى لا يتفاوت فى كونه محققاً . ولذا قلنا . إن تعارض نصان قاطعان فلا ترجيح . بل إن كانا متواترين حكم بأن المتأخر ناسخ . ولا بد ان يكون أحدهما ناسخاً . ثم يقول أما القواطع فمتضادة ومتناقضة . لابد أن تكون ناسخاً أو منسوخاً . فلا تقبل الجمع . نعم لو أشكل التاريخ وعجزنا عن طلب دليل آخر . فلابد أن يتخير المجتهد . . فإن قيل . فهل يجوز أن يجتمع علم وظن ؟ قلنا لا ، فإن الظن لو خالف العلم فهو محال . لأن ما علم كيف يظن خلافه ؟ . وظن خلافه شك . فكيف يشك فيما يعلم؟

وفى هذا المعنى ما يقوله الأزميرى فى مرآته . إذا ورد دليلان يقتضى أحدهما عـــدم مقتضى الآخر ، ألخ ، أراد بالدليلين الظنيين ، إذ لا يقع التعارض بين القطعيين لامتناع وقوع المتناقضين ، فلا يتصور الترجيح لأنه فرع التفاوت فلا يكون إلا بين الظنيين ،

والوجه من ذلك كله أن التعارض يتحقق بين الأدلة الشرعية ، القطعية والظنية ، والمختلفة ، غير أن الجمع والترجيح لا يكونان بين القطعيين ، إذ لابد أن يكون أحدهما ناسخاً أو منسوخاً ، ولا يكونان بين قطعى وظنى ، إذ الظنى فى مقابلة القطعى عدم :

شروط التعارض :

التعارض إذ كان كما سبق عبارة عن منع كل من الدليلين مقتضى الآخر فلا بد لتحققه من :

١ — أن يتفق الدليلان فى القطعية والظنية من جهة الثبوت ومن جهة الدلالة .

٢ — أن يتساويا فى قوة دلالتهما على الحكم . أى يدلان عليه بنوع واحد من أنواع الدلالة . فيدل كل منهما على حكمه بالمنطوق أو بالمفهوم أو بالإشارة مثلا ،

٣ — أن يتحد محل الحكم وزمنه ...

هذا : والتعارض بين دليلين يكون عقلا فى صور عشر : تعارض بين نص من القرآن ونص آخر منه . تعارض بين نص من القرآن وسنة ، تعارض بين قرآن وإجماع ، تعارض بين قرآن وقياس ، تعارض بين سنة وسنة ، تعارض بين سنة وإجماع تعارض بين سنة وقياس ، تعارض بين إجماع وإجماع ، تعارض بين إجماع وقياس ، تعارض بين قياس وقياس ،

وبمراعاة الشروط السابقة للتعارض يظهر أن الذى يقع فعلا من هذه الصور هو :

١ — تعارض بين قرآن وقرآن ، تعارض بين قرآن وسنة متواترة .

٢ — تعارض بين سنتين متواترتين ، أو بين سنة متواترة وسنة غير متواترة ؛

٣ — تعارض بين قياسين ؛

إذا وجد تعارض فى صورة من الصور فلكى يصل المجتهد إلى عين الحكم يسلك المنهج الآتى

أولا : يجمع بين الدليلين ما دام الجمع بينهما ممكناً، ويكون ذلك بفهم كل واحد منهما على وجه يتفق وما يفهم من الآخر بحيث لا يتعارض مدلولها . ووجوه الجمع كثيرة ، ولكل مقام وجه يناسبه .

من ذلك الجمع بين النصين بحمل المطلق منهما على المقيد . ومثال ذلك قوله تعالى « قل لا أجد فيما أوحى إلى محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزير » الآية . مع قوله تعالى « حرمت عليكم الميته والدم ولحم خنزير . الآية » بينهما تعاض فى الدم . الأولى تحرمه بقيد كونه مسفوحاً . والثانية تحرمه مطلقاً مسفوحاً وغير مسفوح . والجمع بينهما بحمل المطلق على المقيد فيكون الدم فى الآية الثانية مرداً به المسفوح .

ومن ذلك أيضا الجمع بين الدليلين بحمل أحدهما على الحقيقة والآخر على المجاز . كما فى قوله تعالى « واتوا اليتامى أموالهم ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب » مع قوله « وابتلوا اليتامى حتى إذا بلغو النكاح فإن آنستم منهم رشداً فادفعو إليهم أموالهم » اليتيم من لم يبلغ الحلم . والآية الأولى توجب دفع ماله إليه . والثانية لا تطلب دفع ماله إليه إلا بعد البلوغ وإيناس الرشد . فبينهما تعارض . والجمع بينهما بأن يراد باليتامى فى الآية الأولى من كانوا يتاما . فهو تعبير مجازى قصد منه الحث على المبادرة بدفع أموالهم إليهم فور البلوغ .. ويراد بهم فى الثانية اليتامى حقيقة . وإذا فلا تعارض . وكما قلنا لكل مقام وجه من الجمع يناسبه .

وإنما كان الجمع بين الدليلين هو أول ما يلجأ إليه المجتهد عند التعارض . لأن نصب الأدلة من الشارع مقصود منه إفادتها الأحكام . والجمع بين الدليلين . مادام ممكنا . عمل بكل منهما . وفيه تحقيق للمقصود من نصب الأدلة . ولهذا قيل . العمل بكل من الدليلين أولى من ترك العمل بهما . أو ترك العمل بواحد منهما .

ثانيا : إن تعذر الجمع بين الدليلين. فالنهج الذى ينتهجه المجتهد هو ما رسمه القرافى فى تنقيح الفصول ص ١٨٥ . وإليك ما قال :

الدليلان أما أن يكونا قطعيين أو ظنيين . وعلى كل إما أن يكونا عامين أو خاصين . أو أحدهما عاما والآخر خاصا . أو بينهما عموم وخصوص من وجه . فهذه أحوال :

أولا : إن كانا قطعين واتفقا فى العموم و الخصوص . فإن علم التاريخ وعرف المتأخر والمتقدم . فالمتأخر ناسخ . لأن حملهما على حالين غير ممكن . وإن علمت المقارنه خير المجتهد بينهما . وإن جهل التاريخ تساقطا . لاحتمال النسخ . فكل منهما دائر بين أن يكون ناسخا أو منسوخا . والأصل عدم الحكم وبراءة الذمة . فيجب التوقف حتى يتبين موجب الشغل . ووجه التخيير عند العلم بالمقارنة . أنه لا نسخ إذ شرطه التراخى والمقارنة ضده . فكل منهما حجة قطعا . فتعين التخيير .

ثانيا : إن كانا ظنيين واستويا فى العموم والخصوص . فإن علم التاريخ وعرف المتأخر والمتقدم فالمتأخر ناسخ . وإن جهل التاريخ وجب الترجيح بينهما . فإن تعذر كانت الواقعة خالية من الحكم .

ثالثا : وإن كان أحدهما قطعيا والآخر ظنيا . واستويا كذلك فى العموم والخصوص . إن علم التاريخ . فإن كان المتأخر هو القطعى كان ناسخاً . وإن كان المتأخر هو الظنى لم ينسخ . لأن من شروط الناسخ أن يكون مساويا للمنسوخ أو أقوى منه . والظنى أضعف من القطعى فلا يكون ناسخا له وإن كان التاريخ مجهولا .. تعين العمل بالقطعى . لأن القطعية . مرجح : والعمل بالراجح وترك المرجوح واجب ومتعين .

رابعا : إن اختلفا فى العموم والخصوص . فهناك حالتان :

(ا) أن يكون أحدهما عاما والآخر خاصا . وحينئذ يقدم الخاص على العام . لأن فى ذلك عملا بكل منهما بخلاف العكس .

(ب) أن يكون بينهما عموم وخصوص وجهى . أى يجتمعان فى شىء وينفرد كل منهما فى شىء . ومثال ذلك . قوله تعالى « وأن تجمعوا بين الأختين » مع قوله « أو ما ملكت أيمانكم » فإن الأولى عامة فى الحرتين والمملوكتين . خاصة بالأختين . والثانية عامة فى الأختين والأجنبيتين . خاصة بالملوكتين . تجتمعان فى الأختين المملوكتين . وتنفرد الأولى بالأختين الحرتين . وتنفرد الثانية بالملوكتين غير الأختين ... فى هذه الحالة يجب الترجيح . ويكون بخارج عن الدليلين . ومشهور الفقه تحريم الجمع بين الأختين حرتين أو مملوكتين . لأن آية تحريم الجمع بينهما لم يدخلها التخصيص إجماعا . وآية الملك مخصوصة إجماعا بملك اليمين من موطوءة الآباء وغيرهم . ومالم يخصص إجماعا مقدم على ما انعقد الإجماع على تخصيصه . وينقل عن بعض العلماء التوقف فى حكمها . ونقل عن بعض الصحابة أنه قال فى الجمع بين الأختين . أحلتهما آية وحرمتهما آيه .

سير المجتهد على النهج الذى بيناه لاستنباط الحكم عند تعارض الأدلة . هو ما يراه الشافعية من الأصوليين . أما الحنفية فيرسمون طريقا يخالف هذا الطريق . ويقولون : أول ما يجب على المجتهد عند تعارض الأدلة . هو البحث عن تاريخ كل منهما فإن علم . وعلم المتأخر والمتقدم . فالمتأخر ناسخ . وإن لم يعلم التاريخ عمد المجتهد إلى الترجيح . فان تعذر عمد إلى الجمع بين الدليلين . فإن تعذر الجمع تساقطا ورجع المجتهد إلى غيرهما من الأدلة على ترتيب خاص بينوه فى كتبهم ... يراجع مسلم الثبوت ج ٢ . ص ١٢٩ وما بعدها . والتوضيح . ج ٢ . ص ١٠٣ .

ويبدو لى والله أعلم . أنه لا اختلاف بين الفريقين فى تقديم الجمع بين الدليلين على الترجيح بينهما ما دام الجمع ممكنا . يؤيدنى فى هذا كلام صاحب مسلم الثبوت نفسه . يقول فى ص ١٩٥ ج ٢ . إن قيل يقدم الجمع على الترجيح لأن العمل بكل أولى . قلنا تقديم الراجح على المرجوح هو المعقول . وعليه انعقد الإجماع . فأولوية الإعمال إنما هو إذا لم يكن المهمل مرجوحا . لأن المرجوح عند مقابلة الراجح ليس دليلا فليس إهماله إهمال دليل ،، هذا كلامه ، وفى فهمى أنه بذلك لا يخالف الشافعية ، إذهم يرون تقديم الجمع على الترجيح بقيد إمكان الجمع لا مطلقاً ، وإنما يكون الجمع ممكنا إذا لم يكن لأحد الدليلين رجحان على الآخر . أما إن كان فيجب العمل بالراجح ، ولكن لا لتقديم الترجيح على الجمع ، بل لعدم إمكان الجمع حينئذ ، وغير محتاج لكثير من التأمل أن هذا عين كلام صاحب المسلم ، إذ هو يقول ، فأولوية الإعمال إنما هو إذا لم يكن المهمل مرجوحا ، ومفاده كما هو واضح ، أنه إذا تساوى المتعارضان فى القوة ، ولم يكن أحدهما أرجح من الآخر ، فلا يجوز العمل بواحد منهما وترك الآخر ، لأنه ترجيح بغير مرجح ، بل يكون العمل بهما معا ، مادام ممكنا ، هو الأولى ، وهو ما يجب أن يتبع ، وذلك هو الجمع بينهما .

ما تقدم كله ،، إذا كان التعارض بين نصين ، فإن كان بين قياسين فالمجتهد مخير فى العمل بأيهما شاء ، ويجب عليه التحرى :

هذا : ولما كان مما يدفع به التعارض بين الدليلين . ترجيح أحدهما على الآخر . فقد صار حتما أن نعرف مابه يكون الترجيح . وذلك يستدعى معرفة حقيقية الترجيح . ومعرفة المرجحات ...

أما الترجيح : فقد عرفه ابن الحاجب بأنه اقتران الأمارة بما تقوى به على معارضها ... وعرفه الآمدى . بأنه اقتران أحد الصالحين للدلالة على المطلوب مع تعارضهما . بما يوجب العمل به وإهمال الآخر ... والتعريفان لا تغاير

بينهما فى المعنى . وليس بينهما من اختلاف . بعد اختلاف اللفظ . إلا فى تعبير ابن الحاجب « بالأمارة » وغالب ظنى أن ذلك منه قصد إلى التنصيص على أن التعارض الذى يكون فيه ترجيح . لا يكون إلا بين ظنيين . ولعل قول الآمدى « مع تعارضهما » يؤدى هذا المعنى كذلك .

ونلاحظ أن فى كل من التعريفين تسامحا وتساهلا . فإن الترجيح فعل المرجح . واقتران الأمارة . أو اقتران ما يصلح للدلالة بما يقويه . وصف للدليل وحال من أحواله . فالتعريف إذاً فيه ما فيه . — ويمكننا أن نقول فى تعريف الترجيح .هو تقوية أحد الدليلين المتعارضين بوجه يقتضى العمل به وترك العمل بالآخر . . . وعرفه أكثر الحنفية . بأنه إظها زيادة أحد المتماثلين على الآخر بما لا يستقل لو انفرد . أى بأمر يكون تابعا ، فلو قوى أحد الدليلين على الآخر بأمر غير تابع فلا تكون هذه القوة رجحانا فى الاصطلاح . ولذا لا يقال النص راجح على القياس . . .

وقبل أن نبين المرجحات يحسن أن نبين ما يكون فيه الترجيح . فنقول : يقول الأسنوى فى شرحه للمنهاج . ج ٣ ص ١٨٢ .. الدليل الذى يرجح على معارضه إما كتاب أو إجماع أو خبر أو قياس . فالكتاب والإجماع لا يجرى فيهما الترجيح . أما الكتاب فلأنه لا ترجيح لإحدى الآيتين على الأخرى عند تعارضهما إلا بأن تكون إحداهما مخصصة للأخرى أو ناسخة لها . وأما الإجماع فلانه لا تعارض فيه لأن غيره من الأدلة إن عارضه فلا اعتبار به . .

وإذاً فالترجيح إنما يكون لأحد الخبرين على الآخر . أو لأحد القياسين على الآخر . . وبذا انحصرت المرجحات فيما يرجح خبراً على خبر . أو قياساً على قياس . . .

أما المرجحات بين الخبرين فإنها أنواع متغايرة تبعاً لتغاير جهات الترجيح ، ذلك لأن الترجيح بين الخبرين يكون بالنظر لإحدى جهات

أربع فيكون من جهة المتن ، ومن جهة السند ، ومن جهة الحكم الثابت بكل . ومن أمور خارجية .

والمرجحات باعتبار كل جهة من هذه الجهات أنواع . فى كتب الأصول كثير منها . ونكتفى نحن بذكر البعض منها للاختصار .

المرجحات باعتبار السند :

سند الحديث . هو الإخبار عن طريق المتن ، والمراد رواة الحديث :—

والمرجحات بالنظر لهذه الجهة أنواع ، منها عدالة الراوى ، وفقهه وكبر سنه ، وكونه أحفظ من غيره ، وكونه صاحب الواقعة التى ورد فيها الخبر ، وكونه كثير المخالطة للنبى عليه الصلاة والسلام ، وعلى الجملة ، فكل ما يفيد المجتهد غلبة ظن برجحان سند على سند فهو مرجح ،

المرجحات باعتبار المتن :— متن النص عبارته وصيغته . والترجيح باعتبار المتن ، مراد به الترجيح بالنظر إلى طريق دلالته على الحكم ، والمرجحات بالنظر لهذا الوجه أنواع ، منها كون أحد المتعارضين أفصح من الآخر ، وكونه عاماً لم يخصص والثانى عام قد خصص . . وكون أحدهما دالا بالمنطوق والآخر دالا بالمفهوم . أو كونه دالا بالعبارة والثانى دالا بالإشارة . وكل مايشبه ذلك .

المرجحات باعتبار الحكم . عد العلماء من الأمور التى ترجح أحد الدليلين بالنظر إلى الحكم الذى يدل عليه كل . . . أنواعا . . . منها كون أحدهما مقرر الحكم الأصل والبراءة مع كون الثانى ناقلا عنهما . . وكون أحدهما مثبتا والآخر منفيا . . وكون أحدهما فيه تأسيس والآخر للتأكيد . وهكذا من كل ماينقدح فى ذهن المجتهد أنه مرجح

المرجحات باعتبار الأمور الخارجية... هو أيضا أنواع . منها كون أحدهما معتضداً بدليل آخر بخلاف الثانى . أو لأنه قد عمل به أكثر السلف ولا كذلك الثانى .. أو كونه قد عمل به أهل المدينة والثانى ليس كذلك أو اتفق الأئمة الأربعة على العمل به بخلاف الثانى ، أو جرى عليه عمل الخلفاء الأربعة ، أو عمل به فى عهد عمر ، وهكذا من كل ما يوجد فى نفس المجتهد اطمئنانا إلى الرجحان

وأما المرجحات بين القياسين ... فإما أن تكون مرجحات لأحد القياسين باعتبار أصله وإما أن تكون باعتبار فرعه وإما أن تكون باعتبار مدلوله وإما أن تكون باعتبار أمر خارج ... فالمرجحات باعتبار الأصل ، منها ما يعود إلى حكمه ، ومنها ما يعود إلى علته

فما يعود إلى حكم الأصل .. أن يكون الحكم فى أحدهما قطعيا وفى الآخر ظنيا، أو يكون حكم الأصل فى أحدهما ثابتا بدليل أرجح من الدليل المثبت لحكم الآخر ، أو يكون حكم الأصل فى أحدهما غير معدول به عن سنن القياس ولا كذلك الثانى

ومما يعود إلى علة الأصل ، أن تكون العلة مقطوعا بوجودها فى أصل أحدهما دون الآخر . أو يكون أحدهما مقطوعا فيه بنفى الفارق بخلاف الثانى أو تكون علة أحدهما وجودية والأخرى عدمية ، أو يكون المقصود بها ضروريا والمقصود بالأخرى غير ضرورى ،

والمرجحات باعتبار الفرع ، منها أن يكون وجود العلة فى الفرع قطعيا فى أحدهما وفى الآخر ظنيا ، ومنها أن يكون فرع أحد القياسين مشاركا لأصله فى عين الحكم وعين العلة والثانى ليس كذلك

والمرجحات باعتبار مدلول القياس وهو الحكم ، منها ، كون أحدهما يسقط حدا فيقدم على ما يوجبه ومنها كون أحد القياسين مبقيا للعموم على حاله بخلاف الآخر ،

والمرجحات باعتبار الأمور الخارجة ، منها ، موافقة أحد القياسين لكثير من الأصول المعتبرة فى الشريعة ولا كذلك الثانى ، ومنها كون أحدهما تنضم إلى علته علل أخرى بخلاف الثانى : —

هذه المذكورات هى بعض أنواع المرجحات ومن استعراضها يظهر أن مرجع الترجيح بين أى دليلين يمكن بينهما الترجيح هو ما يفيد المجتهد ظنا غالبا بالرجحان . وإذاً فهو أمر تقديرى لا ينضبط بالعد . وفى كتب الأصول كثير وكثير من هذه الأنواع مع بعض قليل من الأمثلة .

الاجتهاد والتقليد

تقرر أن الأحكام الشرعية إنما تؤخذ وتستنبط من أدلتها ، ومعلوم أن أخذ الحكم من الدليل ليس فى مقدور كل واحد من آحاد الناس ، وإنما هو حق المجتهد فحسب ، ولما كانت أدلة الأحكام قد يعارض بعضها بعضا ، وكانت معرفة عين الحكم حينئذ باجتهاد المجتهد وبحثه ، فقد صار من الحتم إذاً ، بعد أن فرغنا من الكلام عن الأدلة ، وبعد أن فرغنا من الكلام عما يتصل بها من التعارض والترجيح ، أن نعقب ذلك بكلام موجز عن الاجتهاد والتقليد ، فنقول والله المستعان ،

الاجتهاد .

فى اللغة مأخوذ من الجهد ، بضم الجيم وفتحها . وهو الوسع ، والطاقة والجهد بالفتح فقط النهاية والغاية . ويقال اجتهد فى الأمر ، بذل وسعه وطاقته فى طلبه ليبلغ مجهوده ويصل إلى نهايته .

والاجتهاد فى إصطلاح الأصولين . بذل الفقيه وسعه لتحصيل ظن بحكم شرعي عملي من دليل تفصيلي .

فقولهم « بذل » جنس يشمل بذل الفقيه و بذل غيره ، وإضافته إلى الفقيه حصلت قيداً يخرج بذل غيره ، والمراد من الفقيه المجتهد ، وقولهم « التحصيل ظن » قيد ثان ، يخرج للأحكام القطعية كالاعتقاد ، وما صار معلوماً من الدين بالضرورة ، كإيجاب الصلاة والزكاة ، إذ ليست مجالا للاجتهاد . وقولهم « بحكم شرعى » قيد ثالث ، يخرج به بذل الفقيه وسعه لتحصيل حكم عقلي او حسى أو لغوى ، وقولهم « عملي ومن دليل تفصيلي » لبيان الواقع . يقول الغزالى . وتمامه أن يحس من نفسه العجز عن المزيد فى البحث …

شروط الاجتهاد : لما كان موضوع الكلام هو الاجتهاد الذى يؤهل من اتصف به لاستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها . كان من الضرورى أن يكون المجتهد مؤمناً بالله وملائكته وكتبه ورسله حتى يكون مؤمنا بالأدلة التى يستنبط الأحكام منها .

ويشترط فيه بعد ذلك . أن يكون عالما بمدارك الأحكام الشرعية ، ومدارك الأحكام أدلتها ، والعلم بها عبارة عن العلم بأقسامها ، وطرق إثباتها ووجوه دلالتها ، واختلاف مراتبها ، ووجوه الترجيح بينها عند التعارض وكيفية إستثمار الأحكام منها — ذلك هو شرط الاجتهاد ويتم بأمور : —

الأول : معرفة القرآن الكريم ، والمراد أن يكون على علم تام بما فى القرآن من أحكام وأصول تشريعية ، ويتحقق ذلك بمعرفة آيات الأحكام وعدها بعضهم خمسمائة آية ، وبمعرفة مايتصل بهذه الآيات من أسـباب النزول ، وما ورد فى تفسيرها من آثار الصحابة والتابعين ، وما يذكره المفسرون فى تفسيرها ، وما تدل عليه نصوصها وظواهرها والمحكم منها وغير المحكم والمنسوخ وناسخه ،

الثانى : معرفة السنة ، والمراد معرفة ما يتعلق بالأحكام من السنن القولية والفعلية وتقريرات النبي عليه الصلاة والسلام ، ويكون ذلك بمعرفة

متن الحديث أى نصه وعبارته ، وسنده . أى طريق روايته وحال رواته ، والنقل عن علماء الجرح والتعديل الموثوق بهم كاف فى ذلك ،

وإذا كان القصد من معرفة القرآن والسنة هو الإحاطة بما يمكن من استنباط مافيهما من احكام ، وكانت الأحكام إنما تؤخذ من ألفاظهما العربية ، كان تمام العلم بهما محتاجا إلى العلم بقواعد اللغة العربية من نحو وصرف ، والعلم بمتن اللغة وكيفية دلالة الألفاظ على المعانى وأنواع الدلالة، ويكفى من ذلك ما يمكن من أخذ الأحكام منهما ،

الثالث : معرفة الاجماع ، وليس المراد أن يعرف كل مواقع الإجماع بل يكفى أن يعلم أن المسألة التى يبحثها لم يسبق فيها خلاف ولم ينعقد الإجماع على رأى فيها ، حتى لا يفتى بما يخالف الإجماع ،

الرابع : معرفة القياس ، أى أن يعرفه بحقيقته وأركانه وشروطه وما يتصل به من مباحث ،

الخامس . معرفة أصول الفقه ، لأن العلم به كما سبق يمكن من أخذ الأحكام من أدلتها .

تلك هى الشروط التى لا بد من توافرها فى المجتهد ،

ولكن من المعلوم أن الاجتهاد نوعان ، اجتهاد مطلق ، واجتهاد مقيد فالمجتهد إذاً مجتهد مطلق ، ومجتهد مقيد ، وهو مجتهد المذهب .

أما الاجتهاد المطلق ، فهو ماسبق بيانه وذكرت شروطه ، وإذا أطلق لفظ الاجتهاد انصرف إليه .

وأما الاجتهاد المقيد فهو بذل الجهد لمعرفة حكم شرعى عملى من دليله التفصيلى . ولكن مع التقيد فى أخذ الحكم من دليله بأصول مجتهد معين

ومع التقيد بطرق استنباطه ووجوه استدلاله . فالفرق بين الإجتهادين إذاً أن المجتهد اجتهاداً مطلقاً مستقل فى استنباط الحكم من دليله . مرجعه فى الاستنباط أدلة الأحكام الشرعية . واعتماده فى الاستنباط على ما قررته الشريعة من مبادىء عامة . وعلى ما تقرر فى اللغة من قواعد يستعان بها على فهم النصوص وأخذ الأحكام منها ، وأن المجتهد اجتهادا مقيداً غير مستقل فى استنباط الحكم من دليله بل مقيد فى استنباطه بالأصول التى ارتضاها غيره من المجتهدين وبطرق هذا الغير فى الاستنباط وفهم النصوص ثم أنه كما يرجع إلى الأدلة الشرعية ليستنبط منها الأحكام على الموضع الذى بينا يَرجع أيضاً إلى نصوص إمامه ، فهو إذا تابع لغيره وليس مستقلا ،

حكم الاجتهاد

إذا قيل حكم الاجتهاد صح أن يراد حكمه فى نظر الشارع من جهة كونه مطلوبا طلبا جازما أو مطلوبا طلبا غير جازم ، كما يصح أن يراد به حكمه بمعنى أثره الذى يترتب عليه بالنسبة للمجتهد ، ونبين كلا فنقول :

حكم الاجتهاد فى نظر الشارع :

للشارع فى الاجتهاد بالنسبة لمن توفرت فيه أهليته ، حكم ، وله فيه بالنسبة لمجموع الأمة حكم ؛

فبالنسبة للمجتهد نفسه يكون الإجتهاد فى حقه فرض عين مرة ، ويكون فرض كفاية مرة أخرى .. وثالثة يكون مندوبا ،

١ — فمن توفرت فيه أهلية الاجتهاد إذا عرض له فى نفسه ما يستدعى معرفة حكم الشارع فيما نزل به كان الاجتهاد فرض عين فى حقه ،

وإذا نزل بغيره ما يستدعى معرفة الحكم الشرعى فيما نزل به ولم يكن هناك من يبين حكم الشرع غيره تعين عليه ايضا الاجتهاد ،

٢ — وإذا وجد أكثر من مجتهد وسئل واحد منهم عن حكم حادثة ، كان الجواب فرضا كفائيا على جميعهم ، وأخصهم بفرض الجواب من خص بالسؤال ، فإن أجاب واحد سقط الفرض عن جميعهم ، وإن سكتوا جميعا مع ظهور الجواب ووجه الصواب لهم أثموا — وإن أمسكوا عن الجواب لالتباسه عليهم عذروا ، ولكن لا يسقط الطلب وكان فرض الجواب باقيا عند ظهور الصواب ، ،

ويكون فرض كفاية أيضا إن تردد الحكم بين قاضيين مشتركين فى النطق وأيهما تفرد بالحكم سقط الفرض .

٣ — ويكون الاجتهاد مندوبا لمن توفرت فيه شروطه فى حالين . (ا) اجتهاده لمعرفة حكم الواقعة قبل نزولها (ب) أن يستفتى فى الحادثة قبل نزولها . .

وليس محتاجا إلى بيان أن من لم تتحقق فيه شروط الاجتهاد لا يكون الاجتهاد مطلوبا منه أصلا ، وإنما يكون محرما عليه . لأن نظره فى الأدلة ما دامت وسائل النظر لم تتوافر له ، لا يوصله إلى حكم الله . بل هو يفضى إلى الضلال والقول فى دين الله بما ليس حكما لله وذلك محرم قطعا فما أدى إليه وهو اجتهاد من ليس أهلا للاجتهاد حرام كذلك .

أما حكم الشارع فى الاجتهاد بالنظر لمجموع الأمة فهو الوجوب الكفائى بمعنى أنه يجب أن لا يخلو عصر من العصور من أهل الاجتهاد المطلق لأن الله تعالى يقول « يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا » .. فهذا من الله سبحانه تكليف للمؤمنين فى كل عصر يوجدون .. بطاعة الله ورسوله وأولى الأمر وبرد المتنازع فيه إلى الله والرسول . وليس كل فرد من أفراد المؤمنين أهلا لأن يرجع بنفسه إلى نصوص الشرع . قرآنا وسنة . ليعرف ما تتضمنه من أحكام ، وليس كل

فرد من أفراد المؤمنين أهلا لأن يرد المتنازع فيه إلى الله والرسول . وإنما ذلك كله لمن تمت له أهلية النظر والاجتهاد فلا بد أن يكون فى الأمة فى كل عصر من عصورها من هو أهل للاجتهاد المطلق حتى تتحقق طاعة الله وطاعة رسوله ، ويكون رد المتنازع فيه إلى الله ورسوله ممكنا : وأن يقع على وجه لا يتجافى مع طاعة الله وطاعة رسوله .

وإذا كانت وقائع الناس وأقضيتهم متجددة وغير متناهية حتى كانت أنواع من المعاملات وأنواع من العقود لم تكن موجودة ولا معروفة من قبل فلم تتناولها النصوص ، ولم يتناولها اجتهاد سابق فقد أصبح ضروريا وجود أهل الاجتهاد المطلق ليستنبطوا لهذه الوقائع أحكامها فتساير الشريعة تطورات الامم وحاجات الناس وتكون بحق خاتمة الشرائع وتكون بحق كذلك صالحة لكل زمان ومكان .

ولعله لو كان الاجتهاد لجماعة يشترط فى كل منهم الأهلية الكاملة للاجتهاد ويكون التعويل والإعتماد على اجتهادهم دون اجتهاد سواهم .. لعل ذلك لو كان لم يكن مجال للقول بتحريم الاجتهاد وسد بابه ، ولم يكن هناك شىء يتذرع به من تميل نفسه إلى الرضا بهذا القول ، إذ لن يوجد من يدعى الاجتهاد ما لم تتحقق فيه شروطه . ولن يكون تشعب فى الآراء وتباين بينها . بل لن توجد أى مفسدة تترتب على الاجتهاد وإذا فلن يكون لمن يرى تحريمه وسد بابه وجه ، وخصوصا إذا كان من الثابت أنه لا دليل فى كتاب الله ولا فى سنة رسوله ولا فى أقوال الصحابة ما يدل على تحريم الاجتهاد ،

هذا كله فى الاجتهاد المطلق . أما الاجتهاد المقيد ، وهو الاجتهاد ، على قواعد مذهب مجتهد معين فان كان المجتهد فى مذهب معين ممن يتصدى للافتاء بمذهب إمامه فيجب عليه أن يكون من أهل الاجتهاد فى هذا المذهب ، فيعرف حكم إمامه ودليل هذا الحكم وعلته .. حتى يستطيع أن يطبق أحكام إمامه على الوجه الذى يصح أن تطبق عليه ، ويفتى بما لا يتعارض مع أصول إمامه التى بنى عليها استنباطه — والمقلد لإمام من الأئمة ولا يتصدى للإفتا لا يجب عليه

اجتهاد بل عمله بما يقول به إمامه من أحكام من غير علم بأدلة هذه الأحكام مجزىء وكاف .

حكم الاجتهاد بمعنى أثره المترتب عليه .

لا خلاف بين العلماء في أن الاجتهاد لا يكون في أمرين .

الأول : ما يجب فيه الاعتقاد الجازم من أصول الدين .

الثاني : القطعيات الثابتة بنصوص صريحة قطيعة والمعلوم بالضرورة انها من الدين . مثل وجوب الصلاة والزكاة والصيام والحج وتحريم الزنا وقتل النفس بغير حق .

وإنما يكون في الاحكام الشرعية العملية التي أدلتها ظنية كثبوت ولاية التزويج على البكر الكبيرة وعدم ثبوتها . ومسح جميع الرأس في الوضوء أو مسح بعضها أو ربعها .

ومن ثم كان حكمه عند الجمهور . غلبة ظن الحكم مع احتمال الخطأ . .
وتحقيق ذلك أنهم اختلفوا على رأيين

الأول : هل لله تعالى في كل حادثة حكم معين قبل الاجتهاد ؟ . أو ليس له فيها حكم معين قبله ، وإنما الحكم هو ما أدى إليه اجتهاد المجتهد .

الثاني . على أن له سبحانه حكما معينا قبل الاجتهاد . هل نصب عليه دليلا قطيعا ، . أو نصب عليه دليلا ظنيا ، : أو لم ينصب عليه دليلا ، .
وحاصل ذلك أربعة آراء

ليس لله حكم معين في أى حادثة قبل الاجتهاد ، ، وعليه عامة المعتزلة ،

٢ — لله في كل حادثة حكم معين ، ولم ينصب عليه دليلا بل العثور عليه بمنزله العثور على دفين . . وإلى هذا الرأى ذهبت طائفة من الفقهاء والمتكلمين ،

٣ — لله فى كل حادثه حكم معين . وقد نصب عليه دليلا قطعيا والمجتهد مأمور بطلبه . وهو مذهب طائفة من المتكلمين :

٤ — لله فى كل حادثة حكم معين . وقد نصب عليه دليلا ظنيا .. إن وجده المجتهد فقد أصاب . وإن لم يجده فقد أخطأ . وعليه الجمهور من العلماء . والمجتهد غير مكلف بالإصابة لغموضها وخفائها ولذا كان المخطىء مأجورا غير مأزور .

وعلى الرأى الأخير . هل المخطىء مخطىء ابتداء وانتهاء . أو هو مصيب ابتداء مخطىء انتهاء ؟ بكل قيل ... ومعنى كونه مصيبا ابتداء مخطئا انتهاء أنه حيث نظر فى الدليل على قدر وسعه كان مصيبا . وحيث لم يصادف الحكم المعين . كان مخطئا . فإصابته ابتداء . أى بالنظر الدليل . وخطؤه انتهاء . أى بالنظر للحكم .

هذا . ومما سبق علم أن مذهب عامة المعتزلة أنه ليس لله حكم فى أى حادثه قبل اجتهاد المجتهد . ومعنى ذلك أن الحكم هو ما يؤدى إليه اجتهاد المجتهد فالحق عندهم متعدد .

وعلم أيضاً أن مذهب الجمهور هو أن لله فى كل حادثة حكما معينا . قد يصيبه بعض المجتهدين وقد يخطئه بعضهم ، فالحق عندهم واحد .

أما المعتزلة فيستدلون بالآتى :

أولا : لو لم يتعدد الحق ويكون كل مجتهد مصيبا للزم التكليف بما لا يطاق . لكن التالى باطل فبطل المقدم وهو عدم تعدد الحق وثبت نقيضه وهو تعدد الحق .

دليل الملازمة . أن الاجتهاد إذ كانت فائدته نيل الحق والوصول إلى الصواب ، كان المجتهد مكلفا بإصابة الحق ، فلو كان الحق واحدا لزم أن

يكون مأمورا بإصابته بعينه ، وليس ذلك فى وسعه لغموض طريقه وخفاء دليله .

ثانياً : إجتهاد المجتهد فى الحكم كاجتهاد المصلى فى أمر القبلة والثانى متعدد اتفاقا. لأن المصلى مأمور باستقبال القبلة، فلو لم تكن جميع الجهات، بالنسبة لمن يصلون إلى جهات مختلفة، قبلة ، لما تأدى فرض من أخطأ جهة القبلة . والتالى باطل، فإنه لم يؤمر بإعادة الصلاة . . . . . وليس يلزم من تعدد الحق أن يتصف الفعل الواحد بمتنافيين كالوجوب وعدمه ، لأن ذلك إن كان بالنسبة إلى شخص واحد فى زمان واحد فممنوع ، وإن كان بالنسبة إلى شخصيين فلا استحالة ، لجواز أن يجب على زيد ولا يجب على محمد ، كما عند اختلاف الرسل إلى قومين مع اختصاص كل منهما بأحكام تخالف أحكام الآخر .

وأما الجمهور الذين يرون أن الحق واحد غير متعدد ، فيستدلون بالكتاب والسنة والأثر والإجماع والمعقول : —

أما الكتاب فقوله تعالى « وداود وسليمان إذ يحكمان فى الحرث إذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين ففهمناها سليمان وكلا آتينا حكما وعلما » .

وموضع الدلالة قوله « ففهمنا سليمان » الضمير للحكومة أو الفتوى ، ووجه الدلالة ، أن داود عليه السلام حكم بأن الغنم لصاحب الحرث وبالحرث لصاحب الغنم .

وسليمان عليه السلام حكم بأن تكون الغنم لصاحب الحرث ينتفع بها ، ويقوم أصحاب الغنم على الحرث حتى يرجع كما كان فيرد كل إلى صاحبه ملكه ، وحكم داود كان اجتهاداً لا وحياً ، وإلا ماجاز لسليمان نقضه

ولا لداود الرجوع عنه . ولو كان كل من الاجتهادين حقاً لكان كل منهما قد أصاب وفهم ، ولم يكن لتخصيص سليمان بالفهم وجه مستقيم.

وأما السنة . فنها مايروى أن خصومة عرضت على رسول الله فقال لعمرو ابن العاص اقض فيها ياعمرو ، فقال أقضى وأنت حاضر يارسول الله ، فقال الرسول اقض إن أصبت فلك أجران وإن أخطأت فلك أجر ، ومما يروى عنه عليه الصلاة والسلام إن أصبت فلك عشر حسنات وإن اخطأت فلك حسنة ومما يروى عنه أيضاً جعل الله للمصيب أجرين وللمخطىء أجراً ، ومما يروى كذلك ، لو استقبلت من أمرى ما استدبرت ماسقت الهدى .

ومن الآثار مايروى عن ابن مسعود أنه قال إن : أصبت فمن الله وإن أخطأت فمنى ومن الشيطان ، وسئل أبو بكر عن الكلالة فقال أقول فيها برأيى فإن يكن صوابا فمن الله وإن يكن خطأ فمنى ومن الشيطان ، ومثل ذلك كثير وكثير .

فهذه الأحاديث والآثار وإن كانت أخبار آحاد إلا أنها متواترة معنى ودلالة الإجماع أن القياس مظهر للحكم لامثبت له ، فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وإن لم يكن ثابتا به صريحاً ، والإجماع منعقد على أن الثابت بالنص واحد لاغير —

وكلام المعتزلة يرده الآتى

أولا لانسلم أن المجتهد مكلف بإصابة الحق ، بل هو مكلف ، بالاجتهاد ضرورة أنه لايجوز له التقليد ، أداه اجتهاده إلى ما هو حق عند الله أو لم يؤد فإن ذلك هو المقدور له

ثانياً عدم إعادة الصلاة من المخطىء للكعبة إنما كان لأنها غير مقصودة لذاتها وإنما جعلها الشارع وسيلة إلى المقصود وهو وجه الله تعالى فأقام غلبة ظن إصابتها مقام إصابتها

ثالثا : الجمع بين الحظر والإباحة ممتنع . وقد يؤدى إليه اجتهادان . وهذا لازم للقول بتعدد الحق .

هل يتجزأ الاجتهاد

الرأى فى تجزىء الاجتهاد مختلف . فريق يرى أن من توفرت له وسائل الاجتهاد فى باب أو أبواب من أبواب الفقه دون سائر الأبواب فله أن يجتهد فيما توفرت له وسائل الاجتهاد فيه . فمن توافرت له أسباب الاجتهاد فى الميراث وحده فله أن يجتهد فيه وحده . ومن توافرت له أسباب الاجتهاد فى الوقف وحده فله أن يجتهد فيه وهكذا ...

ووجه هـذا الرأى أن ترك العلم عن دليل إلى تقليد .. خلاف المعقول .. لأنه عدول عن علم إلى ظن فـلا يلتفت إليه خصوصا إذا علم أن فى التقليد ريبا إذ هو محتمل أن يكون مطابقا وأن يكون غير مطابق ، والاجتهاد إذ كان عن دليل كان هذا الاحتمال بعيداً عنه ، على أنه لو لم يتجزأ الاجتهاد للزم أن يكون كل مجتهد عالما بجواب كل مسألة ، وذلك ما لم يكن ، فإن كثيرا من المجتهدين سئلوا عن وقائع عدة فأجابوا عن بعضها وقالوا عن بعضها لا أدرى ، روى أن مالكا سئل عن أربعين مسألة فأجاب عن أربع وقال عن الباقى لا أدرى ،

وفريق آخر : يرى أن من توفرت له أسباب الاجتهاد فى بعض الأبواب دون بعض فليس له أن يجتهد ، ومعناه أن الاجتهاد لا يتجزأ .

ومستندهم أن أدلة الأحكام الشرعية فى مختلف الأبواب كتلة واحدة يفسر بعضها بعضاً ويقيد بعضها بعضا ، فكل ما يقدر جهله به من الأدلة يجوز تعلقه بالحكم وإذاً فلا يكون محيطا بجميع أدلة ما يجتهد فيه ، فلا يجوز له الاجتهاد ،

ولما كان المفروض أن ما يجتهد فيه قد غلب على ظنه أنه قد أحاط بجميع ما يتعلق به من الأدلة وعرف كل ما يتصل بهذه الأدلة من تفسير وتقييد ، وكل ما يتصل بها مما له دخل فى الدلالة ، لما كان .. ذلك كان كل احتمال يعد احتمالا بعيداً لا أثر له ، وكان القول بأن الاجتهاد يتجزأ هو القول الأشبه بالاعتبار ،

« أما بعد » فهل كان الاجتهاد جائزاً للنبى صلى الله عليه وسلم ؟ وإذا كان فهل كان جائزاً له أن يجتهد فى كل أنواع الأحكام دينية كانت أو دنيوية كتدبير الحروب ومبادلة الأسرى ونحو ذلك مما تقتضيه سياسة الأمة ؟ ، وإذا كان الاجتهاد جائزاً له فهل وقع منه اجتهاد ؟ ، وإن كان فهل كل اجتهاد وقع منه كان صوابا ؟ أو أنه لم يصادف وجه الصواب فى بعض اجتهاداته ؟

بحوث تكلم فيها الأصوليون . وعدوا الآراء وبينوا وجه كل رأى .

والحق من ذلك أن الاجتهاد كان حقا من حقوقه عليه الصلاة والسلام ، وأنه قد اجتهد فعلا وأصاب فى بعض اجتهاداته ، وكان فى البعض غير مصادف للصواب . فقد أراد عليه السلام أن ينزل جيش المسلمين فى منزل معين استعداداً للقاء المشركين فى غزوة بدر ثم عدل عنه عملا برأى أحد أصحابه ،

وقبل الفدية من أسرى بدر ، وأراد أن يصالح غطفان على ثمار المدينة ، وأشار على أهل المدينة أن لا يؤبروا نخلهم ، ولم يقره الله على قبول الفدية من أسرى بدر ، وعدل هو عليه السلام عن رأيه فى صلح غطفان ، كما عدل عن رأيه فى أن يترك أهل المدينة تلقيح نخلهم وقال لهم أبروا كما كنتم تؤبرون « أنتم أعلم بأمور دنياكم » ... وكما كانت هذه الأحكام الدنيوية باجتهاد منه عليه الصلاة والسلام ، فكذلك صدرت عنه عليه السلام أحكام دينية باجتهاده ... دلت على ذلك القرائن ، سأله عمر عن قبلة الصائم هل ؟

تفطره فقال «أرأيت لو تمضمضت بماء فمجمته ؟ » وسألته الخثعمية عن حجها عن أبيها ، هل ينفعه ؟ فقال « أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أكان ينفعه قالت نعم ، قال فدين الله أحق أن يقضى » وقال « لو استقبلت من أمرى ما استدبرت ما سقت الهدى » وقال « إنكم تختصمون إلى ولعل أحدكم يكون ألحن بحجته فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فكأنما قطعت له قطعة من النار .

وقول الله تعالى فى شأنه عليه الصلاة والسلام « وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحى يوحى » لا يعارض شيئا من ذلك . لأن الآية مقصود منها الرد على من تكلموا فى القرآن « وقالوا إنما يعلمه بشر . وقالوا بل افتراه » ولو سلم عمومها فهى أيضاً لا تعارض لأن اجتهاده عليه السلام لا يصدر عن هوى وإنما يصدر عن نظر وتدبر .

وأخيرا هل كان الاجتهاد سائغا لأحد فى حياة الرسول عليه الصلاة والسلام ؟ . وإن كان ذلك . فهل كان سائغا لمن لم يكن فى حضرة النبى صلى الله عليه وسلم فقط ! أو كان جائزا للجميع من كان منهم غائباً ومن كان منهم حاضرا ! من أذن له النبي ومن لم يأذن تكلم الأصوليون أيضاً فى ذلك وبينوا وجهات النظر المختلفة .

والحق كما تنطق به الآثار الصحيحة أن بعض الصحابة اجتهد حين غيبته عن النبي عليه السلام وحين حضوره . وقصة معاذ حين قال إن لم أجد فى الكتاب ولا فى السنة ما أقضى به أجتهد رأيى ولا آلو . وقد أقره الرسول على ذلك .

ويروى أنه عليه السلام حكم سعد بن معاذ فى بنى قريظة فحكم بقتلهم وسبى ذراريهم فقال الرسول عليه السلام . لقد حكمت بحكم الله من فوق سبعة أرقعة .

وأمر عليه السلام عمرو بن العاص أن يقضى فى خصومة عرضت عليه هو عليه السلام ولما قال عمرو . أقضى وأنت حاضر ؟ قال اقض . إن أصبت فلك أجران وإن أخطأت فلك أجر .. وثابت أن النبى عليه السلام بعث معاذا قاضياً وبعث عليا قاضيا ولم ينقل أن واحدا منهما عرضت عليه خصومة لا نص على حكمها وأحجم عن القضاء فيها باجتهاده . كما لم ينقل أن الرسول كره من واحد منهما اجتهاده أو كره من بعض أصحابه اجتهادا وقع منه وكيف يكون ذلك وقد أسلفنا أن الاجتهاد ضرورى لخلود الشريعة وأساس مهم فى صلاحيتها لأن تطبق فى كل زمان ومكان .

هذا : ولما كان الكلام عن الاجتهاد يسوق الذهن حتما إلى التقليد ويدعو إلى معرفة بعض مايتصل به فمن حقنا أن نتكلم عن بعض مباحث التقليد فنقول .

« التقليـــد »

التقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة .

المراد من الغير . المجتهد . ومن غير حجة متعلق بالعمل . والمراد من غير دليل من الأدلة . الكتاب والسنة والإجماع والقياس . فلا ينافى ذلك أن يكون قول المجتهد حجة فى حق المقلد . وذلك مثل أن يقلد العامى أحد الأئمة الأربعة . أو أن يقلد المجتهد فيما لا اجتهاد له فيه مجتهدا آخر .

إنما نحو الأخذ من الرسول أو الرجوع إلى الإجماع أو رجوع المفتى أو القاضى إلى العدول من الشهود . فليس من التقليد فى شىء لأنه عمل بحجة وليس عملا بقول الغير من غير حجة . فإن الرجوع إلى الرسول والعمل بقوله أو فعله عمل بدليل لأن قوله وفعله حجة . والإجماع إذ كان حجة

كان العمل به عملا بالدليل . ورجوع المفتى والقاضى إلى شهادة العدول لازم بالإجماع فهو عمل بقول الغير بحجة .

حكم التقليد فى الأصول والفروع :

المراد بالأصول الأحكام الاعتقادية التى تتعلق باعتقاد المكلف فى الله ورسله وكتبه وملائكته واليوم الآخر — والمراد بالفروع الأحكام التى تتعلق بأعمال المكلفين فى عباداتهم ومعاملاتهم.

أما الأصول فلمعرفة حكم التقليد فيها نقول : —

لاخلاف فى صحة إيمان المقلد للغير متى رسخ وثبت بحيث لوذهب قول المقلد من البين لم يذهب إيمانه — ولكن الخلاف إنما هو . هل يجوز له التقليد فى الإيمان ؟ .

للعلماء فى ذلك أقوال ثلاثة :

الأول . . لايجوز بل يجب عليه البحث والنظر والاستدلال . وإليه ذهب الكثير من العلماء .

الثانى . يجوز التقليد فيها . وإليه ذهب العنبرى وبعض الشافعيه .

الثالث : يجب التقليد فيها ويحرم النظر .

أصحاب الرأى الأول يقولون . قد انعقد الإجماع القاطع على وجوب العلم بالله وصفاته ورسالة رسله . والعلم بهذه الأمور هو التصديق الجازم المطابق بحيث لا يقبل التشكيك أصلا . والعلم على هذا الوجه لا يحصله التقليد إذ يحتمل كذب المخبر . ضرورة أنه غير معصوم . . هذا وجه .

ووجه آخرى أنه يلزمه اجتماع النقيضين فيما لو قلد اثنين . قائلا بقدم العلم وقائلا آخر بحدوثه . إذ كل منهما علم .

والحق فى هذا أن المقصود تحصيل العلم . وهو قد يحصل بصفاء السريرة ضرورة فلا يجب عليه النظر قطعاً . حكى ذلك صاحب الفتوحات عن أبى بكر رضى الله عنه .

وأصحاب الرأى الثانى يقولون ... لو وجب النظر لفعله الصحابة وأمروا به . لكن ذلك لم يكن بدليل أنه لو كان لنقل كما نقلت الفروع بل كان هذا أولى بالنقل لكثرة الدواعى إليه فإن كل أحد من الناس مشتغل به .

ويجاب عن هذا بأنهم لو لم ينظروا لزم نسبتهم إلى الجهل بالله تعالى وصفاته . . وهو باطل إجماعا وضرورة معلومة من الدين . فهم قد نظروا وأمروا — وأما النقل فهو فرع الإكثار من النظر والبحث . . وهم كانو فى غنية عنه لصفاء أذهانهم ومشاهدتهم للوحى ... ولو سلم أنهم لم يأمروا به تابعيهم . فإنما كان ذلك لأنهم كانوا عالمين بحصوله عندهم فإنه ليس من الضرورى تحرير الأدلة على قواعد المنطق . بل ما يفيد الطمأنينة ... كما قال الأعرابى . البعرة تدل على البعير وأثر الأقدام على المسير . فسماء ذات أبراج وأرض ذات فجاج أما يدلان على اللطيف الخبير .

وقال أصحاب الرأى الثالث . النظر مظنة الوقوع فى الشبه والضلال وكل ما كان كذلك فهو ممنوع . . فالنظر إذا طريق غير آمن . أما التقليد فطريق آمن فيجب .

ويجاب . بأن ذلك منقوض بالمقلد . إذ قد نظر ولم يقع فى الشبه والضلالات . وإلا فإن كان هو مقلداً للغير تسلسل .

ولا يقال إن التقليد ينتهى إلى الرسول وهو مؤيد بالوحى ولا محذور فى ذلك ، لا يقال هذا لأن الأخذ من الرسول عليه السلام ليس تقليداً

وإنما هو علم نظرى ثابت بالدليل — وهو ثبوت النبوة للنبي صلى الله عليه وسلم — .

ويمكن أن يجاب على وجه آخر بأن التقليد ليس طريقا إلى تحصيل العلم اليقينى . وإن كان قد يحصل به أيضا . بخلاف النظر فانه إذا وقع فى مقدمات مقطوعة لزم حصول العلم .

وإنما يكون غير مأمون إذا قصر فيه . وحينئذ لا يكون إجتهادا .

وهذا البحث مذكور بأوسع من ذلك فى كتب الأصول . وهو أيضاً مذكور فى كتب التوحيد ذكره صاحب الجوهره بقوله .

إذ كل من قلد فى التوحيد إيمانه لم يخل من ترديد

ففيه بعض القوم يحكى الخلفا وبعضهم حقق فيه الكشفا

فقال إن يجزم بقول الغير كفى وإلا لم يزل فى الضير

وذكره صاحب المقاصد فى الجزء الثانى تحت عنوان المبحث الخامس : إيمان المقلد . وفى آخر البحث يقول : — والخلاف إنما هو فيمن نشأ فى شاهق . وليس فيمن نشأ فى دار الإسلام .

وأما الفروع التى تكون مجالا للاجتهاد . وهى الأحكام العملية التى لم تدل عليها نصوص صريحة قطعية . بل دلت عليها نصوص ظنية . أو لم تدل عليها نصوص أصلا . وإنما استنبطت استنباطا من الأدلة كالقياس وغيره . فللعلماء فى حكم التقليد مذاهب ...

الأول : لا يجوز التقليد فيها شرعا . لأن الله سبحانه كلف المؤمنين أن يتبعوا أحكامه التى بينها الكتاب أو جاءت بها السنة أو بينها أولو الأمر من المسلمين . أو عرفت عن طريق الرد إلى كتاب الله وسنة رسوله — فالعمل

بقول مجتهد من غير معرفة دليله من هذه المصادر ليس عملا بحكم الشرع . وإنما هو عمل بحكم فرد غير معصوم . وفيه من الخطر مافيه — وقد نهى المجتهدون أنفسهم الذين يقلدهم المقلدون . عن تقليدهم لأنهم غير معصومين . . نقل عن مالك رضى الله عنه أنه قال . أنا بشر أخطأ وأصيب فانظروا فى رأيى فما وافق الكتاب والسنة فخذوا به وما لم يوافق فاتركوه . وينقل عن الشافعى رحمه الله قوله . إذا صح الحديث فهو مذهبى واضربوا بقولى عرض الحائط .

الثانى : يجب التقليد فى هذا النوع من الأحكام شرعا . لأنه من بعد القرن الثالث الهجرى لم يوجد مجتهدون اجتهاداً مطلقاً . ولو وجب على كل مسلم أن يعرف الأحكام من مصادرها لكان ذلك حرجا ظاهراً . والله تعالى يقول « وما جعل عليكم فى الدين من حرج » . وأرشد سبحانه إلى ما ينبغى أن يكون بقوله « فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون » — وليس اتباع مجتهد من المجتهدين عملا بحكم هذا المجتهد . بل هو عمل بحكم الشرع وصل إليه هذا المجتهد باجتهاده — .

الثالث : الفرق بين من بلغ مرتبة الاجتهاد فلا يجوز له التقليد ، وبين من لم يبلغها فيجب عليه التقليد . —

ولعل هذا المذهب هو الراجح وهو الحقيق بالاعتبار . فإن الله يقول « لا يكلف الله نفسا إلا وسعها » فمن كان فى وسعه أن يعرف الحكم بنفسه من دليله فعليه أن يعرفه كذلك ومن لم يستطع بنفسه معرفة الحكم من دليله فعليه أن يرجع فى معرفته إلى أهل الذكر الذين يعرفونه وفى هذا امتثال لقوله تعالى « فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون » .

التلفيق : —

التلفيق فى اصطلاح الأصوليين أن يجمع المقلد بين الأخذ بقول إمام فيما يعرض له من الوقائع والأخذ بقول إمام آخر .

ومن يلفق أمره دائر بين حالين . ١ . أن يكون ملتزما تقليد مذهب إمام معين ولكنه فى بعض الوقائع يأخذ بقول إمام آخر . كملتزم لمذهب مالك يعمل بمذهب الحنفى فى مسح ربع الرأس فى الوضوء مثلا .

٢ — أن لا يكون ملتزما تقليد مذهب إمام معين بل يعمل فى كل واقعة تعرض له بمذهب أى إمام شاء .

أما الأول فقد قال الآمدى ج٤ . ص ٣١٩ . إذا عين العامى مذهبا معيناً كمذهب الشافعى مثلا . وقال أنا على مذهبه وملتزم له ، فهل له الرجوع إلى الأخذ بقول غيره فى مسألة من المسائل ؟ .

جوزه قوم نظراً إلى أن التزامه لمذهب معين غير ملزم له — ومنع من ذلك آخرون لأنه بالتزامه المذهب صار لازما له . كما لو التزمه فى حكم حادثة معينة .

ثم يقول . والمختار التفصيل . وهو أن كل مسألة اتصل عمله بها على مذهب إمامه الذى التزم مذهبه ليس له تقليد الغير فيها . وما لم يتصل عمله بها فلا مانع من اتباع غيره فيها : ولعله يكون صوابا إذا قلنا إنه إذا كان العمل بقول غير من التزم مذهبه مقصوداً منه رفع الحرج ودفع المشقة فإنه يكون سائغا وجائزا بإطلاق . أما إذا كان المقصود التلهى فإنه غير جائز اتفاقا .

وأما الثانية . فقد حكى الآمدى الاتفاق على أنه إذا عمل بقول بعض المجتهدين فى حادثة فليس له أن يرجع إلى قول غيره فى هذه الحادثة .. واختلفوا فى جواز اتباعه لمجتهد آخر أو مجتهدين آخرين فى حادثة أو حوادث أخرى. والحق أن له أن يقلد من شاء فى أى واقعة تعرض له . لأن ذلك يتفق مع ما أثر عن الصحابة رضوان الله عليهم إذ كان الواحد منهم يسأل أى عالم فى المسألة التى يريد معرفة حكمها . ومن سأل واحدا منهم عن مسألة لم يمنعه ذلك أن يسأل غيره فى غيرها . ولو كان ذلك ممتنعا لأنكروه ولم يسكتوا عنه .

وفى تقديرى أن ذلك إنما كان سائغا فى الصدر الأول حيث كان الوازع

الديني لقوته في النفوس يمنع أن يكون ذلك متابعة للأهواء وقصداً إلى جمع مجموعة من النوادر والرخص — أما الآن وقد اندثر كثير من المذاهب وضعف الوازع الديني في النفوس وتشعبت المسائل وتعددت الآراء فإن اختيار المنع من ذلك هو الأوفق والأشبه بالصواب .

تقليد غير الأئمة الأربعة :

أجمع المحققون على أنه لا يجوز للعامي تقليد الصحابة رضوان الله عليهم فإن أخذ الحكم من أقوالهم قد يحتاج إلى بحث وتنقير لا يستطيعه العامي . كما في السنة .

وإنما يجب عليه تقليد الذين سبروا وبوبوا وهذبوا ونقحوا وجمعوا وفرقوا وعللوا وفصلوا .. يعني أنه يجب على العوام تقليد من تصدى لعلم الفقه لا تقليد أعيان الصحابة .

ومن قال ابن الصلاح . يمتنع تقليد غير الأئمة الأربعة . مالك والشافعي وأبي حنيفة وأحمد بن حنبل .. رضوان الله عليهم أجمعين لأن الأمور المذكورة لم تعرف في غيرهم .

وقال العراقي : انعقد الاجماع على أن من أسلم ولم يكن أهلا للاجتهاد فله أن يقلد من شاء من العلماء من غير حجر . وأجمع الصحابة على أن من استفتى أبا بكر وعمر فله أن يستفتي أبا هريرة ومعاذ بن جبل وغيرهما ويعمل بقولهم من غير نكير . ومن ادعى رفع هذين الإجماعين فعليه البيان .

ولما كان معروفاً أن الإجتهاد لم يكن قاصراً على هؤلاء الأئمة الأربعة . بل قد اجتهد غيرهم كما اجتهدوا . وسبر غيرهم وبوب وهذب ونقح وجمع وفرق وعلل وفصل . كما فعلوا تماما . لما كان ذلك فقد بان أن قول ابن الصلاح بتخصيص هؤلاء الأئمة الأربعة بأن يقلدوا .. هم دون سواهم . قول ليس فيه كثير من الإنصاف . إلا أن يكون وجهه أن مذاهب هؤلاء الأربعة هي التي قيض لها أن تذيع وتشتهر وأن يعنى متبعوها بتحريرها

وضبطها وحفظها . ولو قدمي، لغيرها من مذاهب المجتهدين الآخرين مثل ذلك لكان شأنه كشأنها يجوز تقليد أيها شاء المقلد من غير حجر أو ترجيح .

ولو صح نقل مذهب واحد من هذه المذاهب وكان هذا النقل موثوقا به فإن إختصاص غيره بأن يقلد دونه تخصيص بغير مخصص وترجيح بغير مرجح .

الإنتقال من مذهب إلى مذهب :

من التزم مذهباً معينا من مذاهب المجتهدين من غير أن يكون ذلك الالتزام بمعرفة دلائل كل مسألة مسألة . أي أنه ظن فضل ما التزمه على غيره إجمالا أو بسبب آخر . فهل يلزمه الإستمرار عليه ؟ .

قال بعضهم نعم يجب عليه الاستمرار عليه ويحرم الانتقال إلى مذهب آخر ، حتى شدد بعض المتأخرين فقالوا إذا صار الحنفي شافعيا يعذر » . . وهذا تشريع من عند أنفسهم ، ووجه هذا القول أن الالتزام لا يخلو عن اعتقاد غلبة الحقية فيه . فلا يجوز تركه . وهو باطل بداهة فان الشخص قد يلتزم من المتساويين أحدهما لنفعه له في الحال ودفع الحرج عن نفسه ..ولو سلم اعتقاد غلبة الحقية فهو اعتقاد لم ينشأ عن دليل شرعي بل هو هوس من هوسات المعتقد . ولا يجب استمرار على هوس .

ورأى قوم آخرين أنه لا يجب الاستمرار ويصح الإنتقال . وهو الحق الذي ينبغي الإيمان به واعتقاده . لكن ينبغي أن لا يكون للتلهي فإنه حرام قطعا في التمذهب أو في غيره .

والدليل عليه أنه لا واجب إلا ما أوجبه الله تعالى . وهو سبحانه لم يوجب على أحد أن يتمذهب بمذهب رجل معين من الأئمة . فايجابه تشريع جديد . وإيضا فان اختلاف العلماء رحمة بالنص وترفيه في حق الخلق .. فلو وجب التزام مذهب معين . كان هذا نقمة وشدة .

وفريق ثالث من العلماء يقول ما قلد فيه لا يجوز فيه الرجوع عما قلد

فيه . التزم مذهبا معينا أم لم يلتزم . أماما لم يقلد فيه . فله أن يقلد من شاء
وعليه السبكى من الشافعية . وتقدم فى مبحث التلفيق شىء من هذا .

وإذا جرينا على الصحيح من أنه لا يجب الاستمرار على مذهب فإنه يجوز
تتبع رخص المذاهب ولا يمنع منه مانع شرعى . إذ للإنسان أن يسلك
الأخف إذا كان له إليه سبيل بأن لم يظهر من الشرع المنع والتحريم . وكان
عليه الصلاة والسلام يحب ما خف . فما خير بين أمرين إلا اختار أيسرهما .
وذلك بشرط أن لا يكون تتبع الرخص للتلهى .

وقال ابن عبد البر . لا يجوز للعامى تتبع الرخص إجماعا .

ودعوى الإجماع باطلة فقد روى عن أحمد روايتان فى تفسيق متتبع
الرخص . فأين الإجماع ! . ولعل رواية التفسيق فيما إذا قصد التلهى .

الإفتاء وشروطه :

الإفتاء الإخبار عن حكم . تارة يكون من مجتهد مطلق . وقد سلف
بيان ما يجب أن يتحقق فيه من شروط . وتارة يكون من غيره . وهو حينئذ
قسمان . تخريج على مذهب إمام . ونقل عن نصوص ذلك الإمام .

والإفتاء تخريجا إنما يتحقق من مجتهد المذهب إن أفتى بغير المنصوص .
وقد اختلف الأصوليون فيه . بين مجيز مطلقا بشروط خاصة . وبين
مانع مطلقا . وبين مفصل — فهذه ثلاثة آراء فى المسألة .

أما المجيزون مطلقا فقد اشترطوا فيه أن يكون مطلعا على مبانى إمامه
ومداركه . وأن يكون أهلا للنظر فى المذهب . وأن يكون أهلا للمناظرة حتى
يستطيع دفع ما يرد عليه .

وقد قال الأئمة رضوان الله عليهم . لا يحل لأحد أن يفتى بقولنا ما لم
يعلم من أين قلنا . أى أنه لا يحل له الإفتاء حتى يعلم أى أصول بنينا عليها وأفتينا
بموجبها . فإن كان الأصل خبرا فبأى سند روى ؟ . وإن كان قياسا فبأى علة
قيس ؟ مع علمه بموقع هذه العلة — واستدلوا عليه .

بالإجماع من وجهين . الوجه الأول . وقوع الإفتاء تخريجا من العلماء المتبحرين فى جميع الأعصار من غير تكير . الوجه الثانى . أن أصحاب أبى حنيفة كانوا يفتون بمذهبه فى زمان الأئمة المجتهدين غيره . من أمثال الأئمة . الشافعى وأحمد وابن معين وابن عيينه وكثير غيرهم وإذا جاز ذلك مع وجود المجتهدين . جاز مع عدمهم من باب أولى — .

أما المانع مطلقا . فقد استدل بأنه لو جازله الإفتاء تخريجا لجاز للعامى إذا عرف حكم حادثه بدليله . ولكن العامى لا يجوز له بالاتفاق فلا يجوز للعالم — وبيانه أن العالم يعلم حكم الحادثة من دليله . والعامى قد عرف ذلك فهما سواء .

وجوابه أن الحكم كما يتوقف على الدليل يتوقف أيضاً على عدم المعارض والعامى لا يعلمه . ولا كذلك العالم .

اما الإفتاء نقلا عن نصوص الإمام فهو لم يختلف فى جوازه . لأنه لا يعدو أن يكون كنقل الاحاديث . ومن ثم فإن كان متواتر قبل مطلقا . وإلا اشترط فيه ما يشترط فى الرواية .

وإلى هنا انتهى بنا هذا الجمع وفقا للمنهاج الموضوع لطلاب كلية أصول الدين فأسأل الله تعالى أن ينفع به وأن يجرى ثوابه لى فى الحياة وبعد الممات وما كان فيه من صواب فإلى الله وحده يرجع الفضل . وما كان فيه من خطأ فهو طبيعة الإنسان . فأرجو من المطلع عليه والقارىء له المعذرة فيه ولا يعدو الأمر أن يكون كما قال الأولون . من ألف فقد استهدف .

[والحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله]

طه العربى

. الآخرة ١٣٧٩ .

محتويات الكتاب

احث

سول
ول.
بها.
ف
ن
ب
ذ
ن